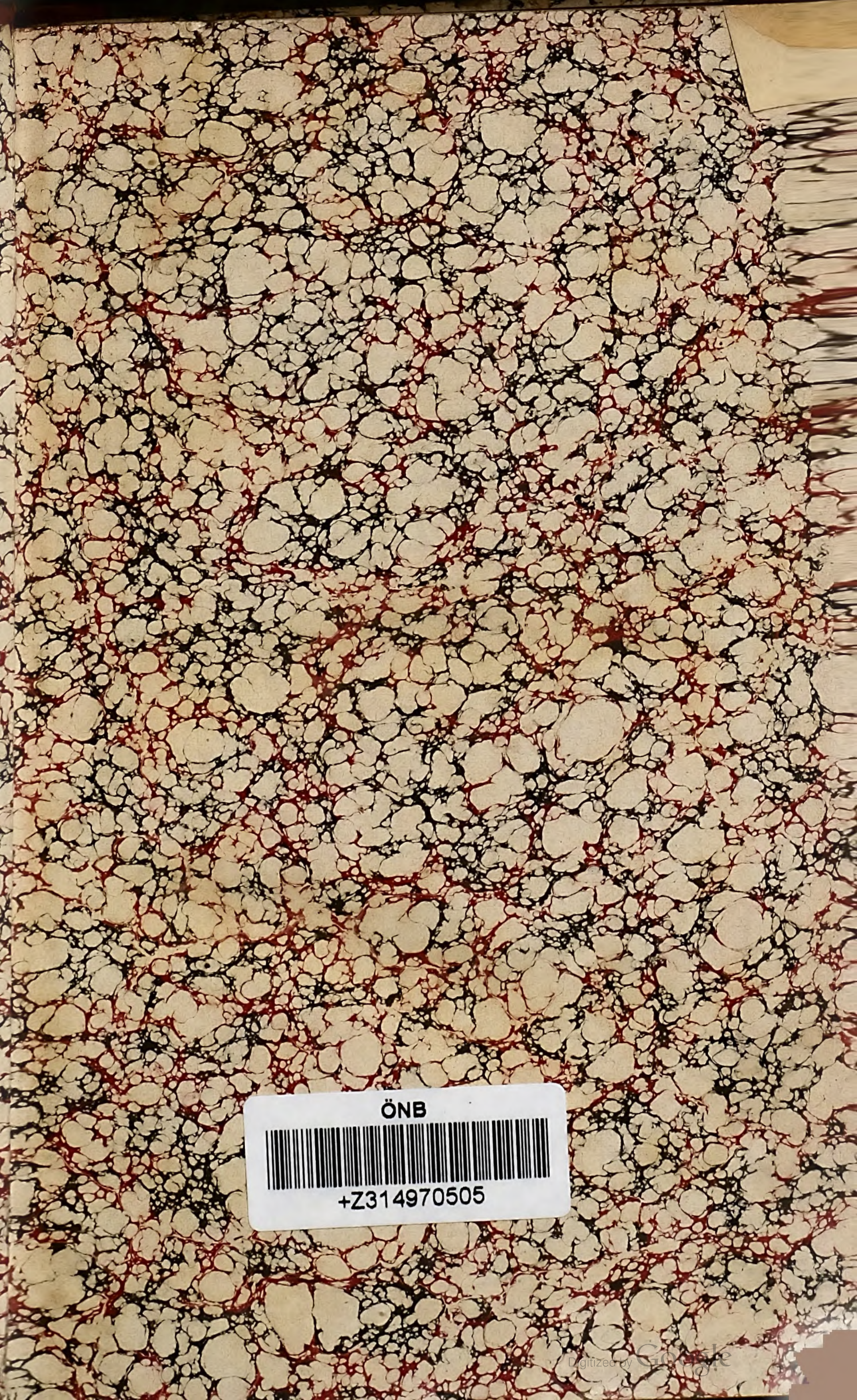








Zeitschrift

für

katholische Theologie.

Zehnter Jahrgang.

1886.

Innsbruck.

Druck und Verlag von Fel. Rauch.

1886.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen.

Inhaltsverzeichniß.

Abhandlungen.

Seite

I. Heft. Grisar H., Der kürzlich veröffentlichte älteste Meßkanon der römischen Kirche 1
Pesch Ch., Ueber freies und unfreies Fürwahrhalten mit Bezug auf den Glaubensakt 36
Blötzer J., Der heilige Stuhl und die ökumenischen Synoden des Alterthums 67
Limbourg M., Ueber die Vervollkommnungsfähigkeit des Habitus 107
Schmid F., D. neuest. Controversen üb. d. Inspiration. II. 142

II. Heft. Pesch Ch., Ueber Evangelienharmonien I. . . . 225
Nilles N., De juridica votorum solemn. commentarius 245
Limbourg M, Ueber Vermehrung und Verlust der Gnade und Tugend 277
Hagen Th., Alexander VI., Cäsar Borgia und die Ermordung des Herzogs von Biselli 313

III. Heft. Svoboda J., Die Kirchenschließung zu Klostergrab und Braunau und die Anfänge des 30jährigen Krieges . 385
Knabenbauer J., Beiträge zur Erklärung des Buches Job 418
Pesch Ch., Ueber Evangelienharmonien II. . . . 454
Rattinger D., Der Untergang der Kirchen Nordafrika's im Mittelalter 481
Granderath Th., Speculative Erörterung über die Existenz v. Mysterien u. d. Möglichkeit ihrer Offenbg I. 497

IV. Heft. Frins V., Zur Philosophie der Sittlichkeit. I. . . 577
Granderath Th., Speculative Erörterung über die Existenz v. Mysterien u. d. Möglichkeit ihrer Offenbg II. 595
Limbourg M., Vom Wirken des natürlichen und übernatürlichen Habitus 603
München K., „Die Lehre der zwölf Apostel," eine Schrift des I. Jahrhunderts 629
Duhr B., Die Anklagen gegen Edward Petre S. J., Staatsrath Jacobs II. Erste Abh. 677

Recensionen.

I. Heft. Pawlicki, Ursprung des Christenthums (A. Bruder) . 163
Dressel, Der belebte und unbelebte Stoff (H. Noldin) 168
Schwertschlager, Die erste Entstehung der Organismen (H. Noldin) 170
Pesch Tilm., Die großen Welträthsel (J. Altenweisel) 171
Litzinger, Entstehung u. Zweckbeziehg d. Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte (M. Seisenberger) . 180
Keppler, Die Composition des Johannes-Evangeliums (M. Seisenberger) 181
Likowski, Geschichte des allmäligen Verfalls der unirten ruthen. Kirche (N. Nilles) 184
Satolli, In Summam theol. s. Thomae tom. I. (H Heggen) 189
Satolli, Enchiridion philosophiae (H. Heggen) . . 194

II. Heft. Schanz, Commentar über das Evangelium des hl. Johannes (B. Schäfer) 321
Schwane, Allgemeine Moraltheologie (J. Biederlack) . 326
Looshorn, Die Geschichte d. Bisthums Bamberg (Weber) 331
Meyer, Institutiones juris naturalis s. philosophiae mor. I. (J. Czentár) 336
Cornely, Introductio in s. Scripturam I. (Bickell) . 342

Seite

III. Heft. Knabenbauer, Commentarius in librum Iob (Bickell) 512
Van der Aa, Praelectionum philosophiae schol. brevis conspectus (J. Costa-Rossetti) 521
Gerlach, Lehrb. des kathol. Kirchenrechts (J. v. Laßberg) 526
Piccirelli, De Deo disputat. metaphysicae (Heggen) 531
Schneider, Der neuere Geisterglaube 540

IV. Heft. Bosen-Brüll, Der Katholicismus und die Einsprüche seiner Gegner (C. Helfer) 692
Denifle, Die Universitäten des M.-A. I. Bd. (Fr Ehrle) 700
Marienwerder, Septililium b. Dorotheae Montov. (H Laemmer) 714
Schepß, Priscillian, ein neu aufgef. Schriftsteller (H. Grisar) 716
Kayser, Kirchenhymnen, II. Bd. (F Spielmann) . 717

Bemerkungen und Nachrichten.

I. Heft. Zum Diarium Burchards aus dem Pontificate Innocenz VIII. und Alexander VI. (Th. Hagen) . . 196
Neue Quellen zur Geschichte der schottischen Kirchenverfolgung im 16. und 17. Jahrh. 204
Exegetisch-kritische Nachlese zu den alttestamentlichen Dichtungen. II. Proverbien u. Job (G. Bickell) . 205
Zu dem Papyrusevangelium (G. Bickell) 208
Die Lehre des hl. Thomas über die physische Prädetermination nach Card. Pecci (A. Straub). . . . 209
Zeitschriften- und Bücher-Analekten 214

II. Heft. Die Auszugsroute der Israeliten (F. v. Hummelauer) 350
Exegetisch-kritische Nachlese zu den alttestamentlichen Dichtungen. III. Psalmen. (G. Bickell) 355
Zur Frage über den Religionsunterricht an den Gymnasien (C. Helfer) 365
Zur Geschichte der Herz-Jesu-Andacht 373
Ein unedirtes Inquisitionsdecret über den Uebertritt zum griechischen Ritus 374
Pastoraltheologische Schriften (J. Biederlack) . . 375
Die Visionen der hl. Theresia und die Pathologie (J. Biederlack) 376
Zeitschriften- und Bücher-Analekten 378

III. Heft. Exegetisch-kritische Nachlese zu den alttestamentlichen Dichtungen. IV. Prophetische Lieder u. Koheleth (Bickell) 546
Der ursprüngl. Septuagintatext d. Buches Job (Bickell) 557
Ueber eine Beurtheilung von P. Rober's Considerationes (A. Lehmkuhl) 564
Die opuscula philosophica des hl. Thomas . . 567
Das Schisma innerhalb des griechischen Schisma's . 569
Französische Literatur über Freimaurerei . . . 569
Die katholisch-theologische Akademie in St. Petersburg . 571
Ein Nachklang der Lutherfeier in der englischen Literatur 571

IV. Heft. Vatikan. Berichte über die Protestantisierung u. d. kath. Restauration in Böhmen z. Z. Ferd. II. (H. Grisar) 722
Die röm. Charfreitagsfeier u. d. Ordo Rom. I. (H. Grisar) 737
Exegetische Studien in England (A. Zimmermann) . 739
Die Reformvorschläge für die englische Staatskirche (A. Zimmermann) 743
Die Umformung von Richter's Lehrbuch des Kirchenrechts 745
Zeitschriften- und Bücher-Analekten 746

Literarischer Anzeiger 221, 381*, 573, 753
Alphab. **Register** zu diesem Jahrgang 757

Abhandlungen.



Der kürzlich veröffentlichte älteste Meßkanon der römischen Kirche.

Text des Canon Gelasii. Zusammenhang mit der älteren sowie namentlich mit der gregorianischen Liturgie.

Von Hartmann Grisar S. J.

Nachdem wir bereits die Aenderungen betrachtet haben, welche Gregor I. an dem übrigen Inhalte des Sacramentars vornahm (1885, 561 ff.), wenden wir uns gegenwärtig der Vergleichung seines Meßkanons mit dem früheren römischen Kanon zu.

Diese Vergleichung war bis vor Kurzem den liturgischen Forschern nicht möglich, weil der Kanon des heil. Gregor als der älteste unter den überlieferten dastand; denn in dem gelasianischen Sacramentar ist kein ächter älterer Kanon erhalten, und auch dem sog. leoninischen Sacramentar geht der ursprüngliche Kanon ab. Seit dem Jahre 1879 jedoch ist diese Lücke ersetzt. F. E. Warren hat nämlich in seiner damals zu London (bei Pickering u. C.) erschienenen Ausgabe des handschriftlichen irischen Missales aus dem Oxforder Corpus-Christi-Colleg den Kanon des Papstes Gelasius mitgetheilt (S. 2—12). Er verglich in einer vorausgeschickten Tafel den Kanontext von vier handschriftlichen Missalien, darunter auch den des Stowe-Missal, mit dem im mittelalterlichen England weitverbreiteten Ritus von Salisbury (Sarum). Jenes Missale bietet seinen Kanon, der von dem fast gemeinsamen, der heutigen Form sehr ähnlichen Texte der übrigen genannten Missalien stark abweicht, unter der Bezeichnung Canon dominicus pape gilasi,

und es ist kein Grund zu zweifeln, daß in diesem Formular wirklich der Kanon des Papstes Gelasius seinen wesentlichen Theilen nach vorliegt.[1])

1. Leider hat es Warren unterlassen in eine Kritik dieses Kanontextes einzugehen. Er begnügt sich auch bezüglich des Stowe-Missals damit, auf einige englische, beziehungsweise irländische Werke zu verweisen. Aus diesen Werken und aus den Notizen bei Greith, Geschichte der altirischen Kirche (Freiburg 1867, Herder) S. 437 kann Folgendes zusammengestellt werden.

Das Missale von Stowe ist eines der wenigen liturgischen Documente aus den Zeiten der altirischen Kirche, welche der Zerstörungswuth des 16. und 17. Jahrhunderts mit ihrer fanatischen Erbitterung gegen den katholischen Cultus entgangen sind. Das Manuscript gehörte einer Kirche in der irischen Provinz Munster, vielleicht dem im 6. Jahrhundert vom heil. Ruadhan gestifteten Kloster Lothra. Von seiner Einverleibung in die sogenannte Stowe-Sammlung hat es seinen Namen. In neuerer Zeit wurde diese Sammlung vom Herzog von Buckingham dem Graf von Ashburnham verkauft, und mit einer in unserer Zeit und namentlich unter Engländern fast unverständlichen Eifersucht weiß dieser den Schatz des Stowe-Missales vor Abschreibern zu behüten. Warren erhielt die Erlaubniß der Benützung des Codex nur für sehr kurze Zeit; er durfte bloß den Kanon copiren, und selbst dessen Collationirung mit dem Original war ihm bei der Druckcorrectur nicht mehr möglich. (Wir überlassen es dem Leser, sich die Entrüstung eines protestantischen Gelehrten aus Deutschland zu denken, falls ihm solches im katholischen Italien oder gar in Rom selbst geschehen wäre). Eine nähere Beschreibung hätte man in früheren Jahren erwarten dürfen bei Charles O' Conor, Appendix to vol. I. of the catalogue of manuscripts in Stowe library (Buckingham 1819) S. 1—51; aber dieser beschäftigt sich hauptsächlich mit dem Einband und bringt dann allgemeine Bemerkungen über die irische Liturgie; jedoch im 2. Bande seiner Rerum hibernicarum scriptores gibt er eine Seite des ordo missae aus dem Stowe-Missale facsimilirt. Den ordo missae hat er nirgends abgedruckt. Mehr erfahren wir von James Henthorn

[1]) Auf die Wichtigkeit dieser Publication hat bereits in dieser Zeitschr. 1879, 620 G. Bickell hingewiesen.

Todd in einer an die königliche irische Akademie gerichteten längeren Mittheilung, welche aber, da Todd nichts copiren durfte, fast nur auf Erinnerung nach Einsicht des Codex beruht. (Transactions of the royal irish academy, XXIII [1856] Antiquities, p. 3—37). Auf die missa cotidiana folgen nach Todd in dem Manuscript: missa apostolorum et martirum et sanctorum et sanctarum virginum, missa pro poenitentibus viris, missa pro mortuis. Daran reiht sich S. 70 ein ordo baptismi von 41 Seiten und am Schlusse eine 3—4 Seiten umfassende Meßerklärung in irischer Sprache. An einer Stelle sind anderthalb Seiten der alten Schrift getilgt und eine spätere Schrift darübergeschrieben, an anderen Stellen scheinen nach Todd's Bericht Blätter ausgerissen und durch jüngere ersetzt zu sein. Durch die spätere Schrift ist auch der Kanon alterirt.

Warren gibt allerdings in seinem Drucke an, was den verschiedenen Händen zugehört, jedoch ist es noch immer unmöglich, sich eine klare Vorstellung von der Beschaffenheit des corrigirten Codex, speciell der Blätter mit dem Kanon, zu machen. In dem nachstehend mitgetheilten Texte des Kanon gebe ich der leichteren Unterscheidung halber die Theile, welche von Warren dem ursprünglichen Schreiber des Codex beigemessen werden, mit durchschossenem, die Theile der späteren Hand mit compressem Drucke und in viereckigen Klammern.

Die erste Hand gehört nach Todd spätestens dem 6. Jahrhundert an, nach Warren wäre sie aus dem 7; die zweite, spätere Schrift, deren durchgängiger Urheber der am Ende des Kommuniongesanges (unten S. 11) als Schreiber genannte Moel Kaich zu sein scheint, wird von Todd in das 10. (oder 11.), von Warren aber in das 9. Jahrhundert gesetzt. — Einige Anmerkungen über Lesarten werde ich dem Warren'schen Texte beisetzen.[1])

[1]) In dem Stowe-Missale geht dem Kanon des Gelasius folgende Präfation voraus, an die sich Sanctus und Benedictus mit einer gallikanischen Oratio post Sanctus knüpft, alles von der Hand des 9. Jahrhunderts:

Vere dignum et justum est, aequum et salutare nos tibi hic semper et ubique gratias agere, domine sancte, omnipotens aeterne deus, per xpm dominum nostrum, qui cum unigenito tuo et spiritu sancto deus es unus et immortalis, deus incorruptibilis et immotabilis [statt immutabilis], deus inuisibilis et fidelis, deus mirabilis et laudabilis, deus honorabilis et fortis, deus altissimus et magnificus, deus unus et uerus, deus sapiens et potens, deus sanctus et spiciosus [statt speciosus], deus magnus et bonus, deus terribilis

[Canon dominicus papae gilasi.

Te igitur, clementissime pater, per ihum xpm, filium tuum, dominum nostrum, supplices te[1]) rogamus et petimus, uti accepta habeas et benedicas haec do+na, haec mu+nera haec san+cta[2]) sacrificia inlibata. Inprimis quae tibi offerimus pro tua sancta aeclesia[3]) catholica, quam pacificare, custodire et unare[4]) et regere digneris toto orbe terrarum una cum beatissimo famulo tuo n. papa nostro, episcopo sedis apostolicae, et omnibus ortodoxis[5]) atque catholicae, apostolicae fidei cultoribus, et abbate nostro n. episcopo . . . *hic recitantur nomina uiuorum.*

Memento etiam domine famulorum tuorum n. famularumque tuarum et omnium circum adstantium, quorum tibi fides cognita est et nota deuotio, qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis pro se suisque omnibus pro redemptione animarum suarum, pro stratu[6]) seruorum suorum, et ministrorum omnium puritate, pro intigritate[7]) uirginum et continentia uiduarum, pro aeris temperiae[8]) et fructum[9]) fecunditate terrarum, pro pacis redetu[10]) et fine discriminum, pro incolimitate[11]) regum et pace populorum ac reditu[12]) captiuorum, pro uotis adstantium, pro memoria martirum. pro remisione pecatorum[13]) nostrorum et actuum emendatione eorum[14]), ac requie defunctorum, et prosperitate iteneris[15]) nostri, pro domino papa, episcopo et omnibus episcopis et prespeteris[16]) et omni aeclesiastico[17]) ordine, pro imperio romano et omnibus regibus christianis, pro fratribus et sororibus nostris, pro fratribus mina (?[18]) directis, pro fratribus, quos de caliginosis mundi huius tenebris dominus arcisire[19]) dignatus est, uti eos in aeterna summae lucis quietae[20]) pietas diuina suscipiat, pro fratribus, qui uaris[21])

---

et pacificus, deus pulcher et rectus, deus purus et benignus, deus beatus et iustus, deus pius et sanctus, non unius singulariter personae, sed unius trinitatis substantiae, te credimus, te benedicimus, te adoramus, te [te hat zu entfallen] laudamus nomen tuum in eternum et in seculum saeculi, per quem salus mundi, per quem uita hominum, per quem resurrectio mortuorum [folgt eine irische Rubrik s. unten S. 11 N. 8] per quem maiestatem tuam laudant angeli, adorant dominationes, trment [tremunt] potestates, coeli coelorumque uirtutes ac beata saraphim [seraphim] socia exultatione concelebrant, cum quibus et nostras voces uti admitti iubeas deprecamur, supplici confessione dicentes.

Sanctus [hier eine zweite irische Rubrik, s. S. 11] sanctus, sanctus, dns deus sabaoth, pleni sunt coeli et terra gloria tua, osanna in excelsis.

benedictus qui uenit in nomine dni, osanna in excelsis,

benedictus qui uenit de celis, ut conuersaretur in terris, homo factus est, ut dilicta carnis deleret, hostia factus est, ut per passionem suam uitam aeternam credentibus daret: per dominum.

1) Das te ist durch einen Schreibfehler wiederholt.
2) Nach Warren scheinen die Kreuze an diesen Stellen zu sein
3) Statt ecclesia. 4) Wohl Schreibfehler für adunare. 5) Statt orthodoxis. 6) statu. 7) integritate. 8) temperie. 9) fructuum. 10) reditu. 11) incolumitate. 12) reditu. 13) remissione peccatorum. 14) Ob statt reorum? 15) itineris 16) presbyteris. 17) ecclesiastico. 18) Das Fragezeichen ist von Warren beigesetzt. 19) arcessere. 20) Wohl statt quiete. 21) variis.

dolorum generibus adfliguntur, uti eos diuina pietas curare dignetur, pro spe salutis et incolimitatis[1]) suae tibi reddunt uota sua eterno deo uiuo et uero
commonicantes:
In natale domini. Et diem sacratisimam[2]) celebrantes, in quo incontaminata uirginitas huic nundo[3]) edidit saluatorem:[4])
kl. Et diem sacratisimam celebrantes circumcisionis domini nostri, ihu xpi: —
stellae. Et diem sacratisimam celebrantes natalis calicis dni ni ihu xpi . .
pasca. Et noctem uel diem sacratisimam resurrectionis dni nostri ihu xpi: —
in clausula pasca. Et diem sacratisimam celebrantes clausulae pascae dni nostri ihu xpi: —
ascensio. Et diem sacratisimam celebrantes ascensionis dni nostri ihu xpi ad coelum: —
pentacosten[5]). Et diem sacratisimam celebrantes quinquagensimae[6]) dni ni ihu xpi, in qua spiritus sanctus super apostolos discendit[7]).]

Et memoriam uenerantes imprimis gloriosae semper uirginis mariae genetricis[8]) dei et dni ni ihu xpi *M*[9]) tuorum petri (sic) sed et beatorum apostolorum ac martirum pauli, anriae[10]), iacobi, iohannis, thomae, iacobi, pilippi[11]), bartholomaei, mathei, simonis et thathei, lini, ancliti, clementis, xisti, cornili, cipriani, laurenti, crisogoni, iohannis et pauli, cosmae et damiani, et omnium sanctorum tuorum, quorum meritis precibusque concedas, ut in omnibus protectionis tuae muniamur auxilio. Per.

Hanc igitur oblationem seruitutis nostrae sed et cunctae familiae tuae, quam tibi offerimus in honorem dni ni ihu xpi et in commemorationem beatorum martirum tuorum in hac aeclesiae[12]), quam famulus tuus ad honorem nominis gloriae tuae aedificauit, quaesumus domine, ut placatus accipias eumque atque omnem populum ab idulorum[13]) cultura eripias, et ad te deum uerum omnipotentem conuertas, diesque nostros in tua pace disponas, atque ab aeterna damnatione nos eripias et in electorum tuorum iubeas grege numerari. Per xpm.

Quam oblationem tu deus in omnibus quaesumus benedictam+[14]), ascriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque facere dignareque,[15]) ut nobis cor+pus et san+guis fiat dilectissimi filii tui domini nostri ihu xpi.

---

[1]) incolumitatis. [2]) sacratissimam. [3]) mundo. [4]) Meine Abweichung von Warren in der Druckdisposition wird unten S. 24 gerechtfertigt. [5]) pentecosten. [6]) quinquagesimae. [7]) descendit. [8]) genetricis [9]) So bei Warren. [10]) Andreae. [11]) Philippi. Die Schreibung in den nachfolgenden Namen rectificirt sich von selbst. [12]) ecclesia. [13]) idolorum. [14]) Nach Warren kommen außer diesem keine weiteren Kreuze bei den zwei folgenden Worten vor. [15]) Statt dignare oder digneris.

Qui pridie quam patiretur[1]), accepit panem in sanctas ac uenerabiles manus suas et eleuatis oculis suis ad coelum ad te deum patrem suum omnipotentem tibi gratias egit, bene+dixit, fregit, dedit discipulis suis diciens[2]), accipite et manducate ex hoc omnes, hoc est enim corpus meum. Simili modo, [posteaquam][3]) coenatum, accepit et hunc praeclarum calicem in sanctas ac uenerabiles manus suas, item tibi gratias agiens[4]), bene+dixit, dedit discipulis suis dicens, accipite et bibite ex hoc omnes, hic est enim calix sanguinis mei, noui et aeterni testamenti, misterium fidei, qui pro uobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.

Haec quotienscunque feceretis[5]), in mei [memoriam faciatis, passionem mei predicabitis, resurrectionem meam adnuntiabitis, aduentum meum sperabitis, donec iterum ueniam ad uos de coelis.]

Unde et memores sumus, domine, nos [tui servi][6]) sed et plebs tua sancta xpi filii tui domini nostri tam beatae passionis, nec non et ab inferis resurrectionis, sed et in coelos gloriosae ascensionis, offerimus praeclarae maiestati tuae de tuis donis ac datis hostiam puram[7]), hostiam sanctam, hostiam immaculatam, panem sanctum uitae aeternae et calicem salutis perpetuae.

Supra quae propitio ac sereno uultu aspicere dignare et accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui iusti abel et sacrificium patriarchae nostri abrache et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus melchisedech, sanctum sacrificium, immaculatam hostiam.

Supplices te rogamus et petimus, omnipotens deus, iube perferri in[8]) per manus sancti angeli tui in sublimi altari tuo, in conspectu diuinae maiestatis tuae, ut, quotquot ex hoc altari sanctificationis sacrosanctum filii tui corpus et sanguinem[9]) sumserimus, omni benedictione et gratia repleamur per eundem xpm dominum nostrum. Amen.

Memento etiam domine, *et eorum nomina,* qui nos praecesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis, cum omnibus in toto mundo offerentibus sacrificium spiritale deo patri et filio et spiritui sancto[10]), sacris ac uenerabilibus sacerdotibus offert senior noster n. praespiter[11]) pro se et pro suis et pro totius aeclesae[12]) cetu[13]) catholicae, et pro commemorando anathletico

---

[1]) pateretur. [2]) dicens. [3]) So bei Warren in Klammern. [4]) agens. [5]) feceritis. [6]) Diese Klammern bei Warren. [7]) Die gewöhnlichen Kreuze fehlen hier und bei den folgenden Worten. [8]) Das in ist bei Warren so gedruckt ·iṅ· [9]) Die Kreuze fehlen auch hier. [10]) Hier fehlt offenbar etwas. [11]) St. presbyter. [12]) St. ecclesiae. [13]) coetu.

gradu uenerabilium patriarcharum, profetarum, apostolorum et martirum, et omnium quoque sanctorum, ut pro nobis dominum deum nostrum exorare dignentur . . [1])

ablis [2]), zeth, enoc, noe, melchsedech, abrache, isac, iacob, ioseph, iob, mosi, essu, samuelis, dauid, heliae, helessiae, essaiae, heremiae, ezechelis, danielis, hestre, osse, iohel, amos, abdiae, ionae, michiae, nauum, ambacuc, sophoniae, agiae, sachariae, malachiae, tobiae, ananiae, azariae, misahelis, machabeorum [3]),

item infantum, iohannis baptiste,

et uirginis mariae, petri, pauli, andriae, iacobi, iohannis, pilippi, barthalomae, tomae, mathei, iacobi, simonis, tathei,

manchani, madiani (?) [4]), marci, lucae, stefani, cornili, cipriani et ceterorum martirum,

---

[1]) An dieser Stelle schaltet die Hand des 9. Jahrhunderts wörtlich noch folgende Litanei ein, deren Heiligennamen wir ohne jedesmalige Wiederholung des sancte und des ora pro nobis wiedergeben:

sancte stefane ora pro nobis, martini, hironime, augustini, grigorii, hilari, patricii, ailbei, finnio, finnio, ciarani, ciarani, brendini, columba, columba, comgilli, cainichi, findbarri, nessani, factni, lugidi, lacteni, ruadani, carthegi, coemgeni, mochonue, brigta, ita, scetha, sinecha, samdine, omnes sancti orate pro nobis,

propitius esto, parce nobis domine,
propitius esto, libera nos domine,
ab omni malo, [fehlt libera] nos dne,
per crucem tuam, libera nos dne,
peccatores, et [st. te] rogamus audi nos,
filii [st. fili] dei, te rogamus audi nos,
ut pacem dones, te rogamus audi nos,

Agne dei, qui tollis peccata mundi, misserere (sic) nobis, xpe audii [st. audi] nos, xpe audi nos, xpe audi nos.

Oratio ambrosi.

Ante conspectum diuinae maiestatis tuae, deus, adsisto, qui inuocare nomen sanctum tuum presumo, misserere mihi dne homini peccatori (uito feccis?) immunde inherenti (sic), ignosce indigno sacerdoti, per cuius manus haec oblatio uidetur offerri, parce dne pulluto [st. polluto] peccatori labe pre ceteris capitalium et non intres in iudicio cum seruo tuo, quia non iustificabitur in conspectu tuo omnis uiuens, scilicet uitiis ac uoluntatibus [st. voluptatibus] carnis grauati sumus, recordare domine, quod caro sumus et non est alius tibi comparandus, in tuo conspectu etiam coeli non sunt mundi, quanto magis nos homines terreni quorum ut dixit: — Hier bricht das schon vorher verstümmelte Gebet plötzlich ab.

[2]) St. Abelis Die folgenden Namen Seth u. s. w. sind leicht richtig zu stellen. Essu=Josue; Helessiae=Elisaei etc.

[3]) Der Uebersicht wegen mache ich hier und im Folgenden die Alinea.

[4]) Die Fragezeichen sind hier und im Folgenden von Warren.

pauli, antoni et ceterorum patrum heremi sciti [1]),

item episcoporum martini, grigori, maximi, felicis, patrici, patrici, secundini, auxili, isernini, cerbani, erci, catheri, ibori, ailbi, conlai, maic, nissae, moinenn, senani, finbarri—ni, colmani, cuani, doelach (?), laurenti, melleti, iusti, aedo, dagani, tigernich, muchti, ciannani, buiti, eogeni, declani, carthaei (?), maile, ruen,

item et sacerdotum uinniani, ciarani, oengusso, endi, gilde, brendini, brendini, cainnichi, columbe, columbe, colmani, comgelli, coemgem,

et omnium pausantium, qui nos in dominica pace preceserunt abdel am [2]) usque in hodiernum diem, quorum deus non nominavit et nouit [3]),

ipsis et omnibus in xpo quiescentibus locum refrigerii, lucis et pacis ut indulgeas deprecamur.

Nobis quoque peccatoribus, famulis tuis, de multitudine miserationum tuarum sperantibus, partem aliquam et societatem donare dignare cum tuis sanctis apostolis et martiribus, cum petro, paulo, patricio, iohanne, stephano, matthia, barnaba, ignatio, alexandro, marcellino, petro, perpetua, agna, cicilia, felicitate, anatasia [4]), agatha, lucia et [cum] [5]) omnibus sanctis tuis, intra quorum nos consortium non aestimator meritis [6]), sed ueniae quaesumus largitor admitte. Per.

Per quem haec omnia, domine, semper bona creas, sancti-+ficas, uiui+ficas, bene+dicis et praestas nobis, per ip+sum et cum ip+so et in ip+so est tibi deo patri omni+potenti in unitate spiritus + sancti omnis honor et gloria,

per omnia saecula saeculorum Amen.

Mit diesem Amen nach der großen Doxologie schließt der Kanon in allen Liturgieen. Warren theilt jedoch aus dem Stowe-Missal noch Folgendes mit, das er einfach unter die frühere Ueberschrift canon dominicus papae gilasi miteinreiht und durch die Bemerkung einführt: Von hier an ist der Kanon wörtlich gegeben. Alles Vorausgehende hatte er nämlich bloß in Form von Varianten zum Sarum-Missal drucken lassen; ich mußte die Umschreibung vornehmen. In den folgenden Texten werde ich, unter Beibehaltung der obigen Druckunterschiede (durchschossen und compreß) für die beiden Hände von verschiedenem Alter, die Gesänge nach ihren Versen übersichtlicher ordnen.

---

[1]) St. eremi scete, sketische Wüste. [2]) Wohl statt praecesserunt ab Abel. [3]) Die Namen rectificiren sich von selbst. [4]) Wahrscheinlich statt nomina scit et novit. [5]) Klammer von Warren. [6]) meriti.

Fiat, domine, misericordia tua super nos,
Quemadmodum speramus (sic) in te.
Cognouerunt dmn, all.
In fractione panis, all.
Panis, quem frangimus[1],)
Corpus est dni ni ihu xpi, all.
Calix, quem benedicimus, all.
Sanguis est domini ni ihu xpi, all.
In remissionem peccatorum nostrorum, all.

[Fiat, domine, misericordia tua super nos all. — Quemadmodum sperauimus in te all. — Cognouerunt dmn all.

Credimus, domine, credimus in hac confractione corporis et effussione[2]) sanguinis nos esse redemptos, et confidimus, sacramenti huius adsumptione munitos, ut quod spe interim hic tenemus, mansuri in celestibus ueris fructibus perfruamur, per dmn.

Diuino magisterio edocti et diuina institutione formati audimus[3]) dicere, pater noster, rl.[4])

Libera nos dne ab omni malo preterito, presenti et futuro, et intercedentibus pro nobis beatis apostolis tuis petro et paulo, [fehlt et] patricio, da propitius pacem tuam in diebus nostris, ut ope misericordiae tuae adiuti et a peccato simus semper liberi et ab omni perturbatione securi, per dominum.

Pax et caritas dni nostri ihu xpi et commonicatio[5]) sanctorum omnium sit semper nobiscum.

Et cum spiritu tuo.

Pacem mandasti, pacem dedisti, pacem derilinquisti[6]), pacem tuam dne da nobis de celo et pacificum hunc diem et ceteros dies uitae nostrae in tua pace disponas, per dmn.

Commistio corporis et sanguinis dni ni ihu xpi sit nobis salus in uitam perpetuam Amen.

Ecce agnus Dei, ecce qui tollis peccata mundi.[7])

℣. Pacem meam do uobis alleluia.
℟. Pacem relinquo uobis all.
℣. Pax multa diligentibus legem tuam dne all.
℟. Et non est in illis scandalum all.
℣. Regem coeli cum pace all.
℟. Plenum odorem uitae all. (sic)

---

[1]) All. hier, wie wohl auch in den beiden ersten Versen, zu ergänzen.
[2]) effusione. [3]) audemus. [4]) *reliqua.* [5]) communicatio. [6]) dereliquisti.
[7]) Wir geben schon an dieser Stelle der bequemeren Vergleichung halber den Text eines zu St. Gallen aufgefundenen Blattbruchstückes der altirischen Meßliturgie (s. unten S. 32). Die in letzterem Texte cursiv gedruckten irischen Rubriken, sind nur in diesem Bruchstücke nicht aber im Stowe-Missale aufbewahrt: *Sacerdos tenens sancta in manibus signat calicem cruce, et hic pax datur, et dicit sacerdos* Pax et caritas Domini et communicatio sanctorum omnium sit semper vobiscum. *Populus respondet* Et cum spiritu tuo. *Et mittit sa-*

V. Nouum carmen cantare all.
R. Omnes sancti uenite all.
V. Uenite, comedite panem meum all.
R. Et bibite uinum, quod miscui uobis all.
Dominus reget me
V. Qui manducat corpus meum et bibit meum sanguinem all.
R. Ipse in me manet et ego in illo all.
Domini est terra
V. Hic est panis uiuus, qui de coelo discendit[1]) all.
R. Qui manducat ex eo, uiuet in eternum all.
Ad te, Domine, leuaui animam meam.
V. Panem coeli dedit eis dns all.
R. Panem angelorum manducauit homo all.
Iudica me dne
V. Comedite amici mei all.
R. Et inebriamini carissimi all.
V. Hoc sacrum corpus dni saluatoris[2]) sanguinem all.
R. Sumite uobis in uitam eternam all.
V. In labis[3]) meis meditabor ymnum[4]) all.
R. Cum docueris me et ego istias[5]) respondebo all.
V. Benedicam dominum in omni tempore all.
R. Semper laus eius in ore meo all.
V. Gustate et uidete all.
R. Suauis[6]) est dns all.
V. Ubi ego fuero all.
R. Ibi erit et minister meus all.
V. Sinite paruulos uenire ad me all (sic). Et nolite eos prohibere all.
R. Talium est enim regnum celorum[7]) all.
V. Penitentiam agite all.
R. Appropinquauit enim regnum celorum[7]) all.
V. Regnum celorum[7]) uim patitur all.
R. Et uiolenti rapiunt illud all.

---

cerdos sancta in calicem et dat sibi populus pacem atque communicant et juxta communionem canitur:

Pacem meam do vobis, pacem meam relinquo vobis alleluja. — Dominus reget me. — Qui manducat corpus meum et bibit meum sanguinem all., ipse in me manet et ego in illo all. Hic est panis vivus, qui de coelo descendit all. Qui manducat hunc panem vivet in aeternam all. — Ad te Domine levavi. — Venite comedite panem meum et bibite vinum, quod miscui vobis. — Judica me Domine, quoniam ego. Comedite amici: Hier bricht der Text der einen Seite des Bruchstückes ab; es sollte wohl von oben folgen: mei all. Et inebriamini etc. Auf der zweiten Seite steht als offenbarer Anschluß an das Sinite parvulos venire ad me des Stowe Missale: Et nolite eos prohibere all. Talium est enim regnum coelorum all. Et violenti rapiunt illud all. Poenitentiam agite all. Adpropinquat regnum coelorum all. Hoc sacrum corpus Domini et Salvatoris sanguinem all. Sumite vobis in vitam perennem all. In labiis meis . . . Cum docueris me, ego justitias respondebo. Venite possidete regnum all., quod vobis paratum est ab origine mundi all. Ubi ego fuero, illic erit et minister meus all.

[1]) descendit: [2]) Fehlt et. [3]) labiis. [4]) hymnum. [5]) justitias. [6]) Quoniam vor suavis fehlt. [7]) coelorum.

V. Uenite benedicti patris mei, possidete regnum all.
R. Quod uobis paratum est ab origine mundi all.
Gloria — Uenite — Sicut erat — Uenite
Moel Caich scripsit.]

praesta ut quos celesti, domine, dono satiasti et a nostris enundemur[1]) occultis et ab ostium[2]) liberemur insidiis.

Gratias tibi agimus, domine sancte, pater omnipotens, aeterne deus, qui nos corporis et sanguinis xpi filii tui commonione[3]) satiasti, tuamque misericordiam humiliter postulamus, ut hoc tuum, domine, sacramentum, non sit nobis reatus ad penam[4]) sed intercessio salutaris ad ueniam, sit ablutio scelerum, sit fortitudo fragilium sit contra mundi periculo[5]) firmamentum.

Haec nos commonio[6]) purget a crimine et celestis[7]) gaudii tribuat esse participes.

Missa acta est.
In pace.

2. Man wird keineswegs Alles, was das Stowe-Missale unter dem Namen des Papstes Gelasius darbietet, als ächt gelasianisch gelten lassen dürfen. Eine Warnung in dieser Hinsicht enthält z. B. das Hanc igitur vor der Wandlung, in welchem bereits die Worte diesque nostros etc. vorkommen, welche doch erst gregorianischen Ursprunges sind. Allein nichts war leichter, als daß ältere liturgische Formulare von den Abschreibern Einschaltungen und Erweiterungen erfuhren, wie sie dem inzwischen eingeführten kirchlichen Gebrauche entsprachen.

Es sind ferner in den beiden Memento obigen Kanons offenbar irische Zusätze vorhanden. In dem ersten, vor der Wandlung, wird für einen Bischof gebetet, der zugleich Abt ist, ein Umstand, der die Verhältnisse in den irischen Klöstern zur Voraussetzung hat, wo die Bischöfe von den Klöstern aus, an deren Spitze sie standen, die Diöcesanen regierten. Im zweiten Memento, demjenigen nach der Wandlung, treten die localen Beziehungen des Missales hervor in der Nennung der zahlreichen Landesheiligen; und doch ist dieses zweite Memento von der älteren und ursprünglichen Hand unter den beiden, die im Missale erkennbar sind, geschrieben.[8]) Allein auch hier läßt sich zu Gunsten

---

[1]) emundemur. [2]) hostium. [3]) communione. [4]) poenam. [5]) pericula. [6]) s. 3. [7]) coelestis. [8]) Die locale Zugehörigkeit tritt auch in den oben S. 4 N. genannten altirischen Rubriken hervor, welche so übersetzt wurden: „Hier erhält das Dignum den Zusatz, wenn per quem im Texte folgt" und (die 2.) „Hier erhält das Dignum den Zusatz, wenn Sanctus im Texte folgt".

des gelasianischen Kanons eine naheliegende Bemerkung machen. Gerade bei den Memento war große Freiheit für Zusätze localen Charakters gegeben, und es wurden bekanntlich die Namen der zu Commemorirenden oder der in die Fürbitte Einzuschließenden, die überall wechselten, häufig auch in den Kanon selbst eingeschrieben. Noch stärkere Aenderungen als diese hätte der Kanon des Gelasius ertragen können, ohne damit aufzuhören, im Wesentlichen als der Kanon dieses Papstes zu erscheinen.

Wegen der Verwandtschaft des altirischen Ritus mit dem gallikanischen könnte man im vorhinein wohl auch gallikanische Aenderungen in unserem Kanon vermuthen; allein ein näherer Vergleich mit den Eigenthümlichkeiten des gallikanischen Kanons zeigt deutlich, daß solche Einflüsse hier nicht gewaltet haben (abgesehen von der gallikanischen Oratio post Sanctus, welche zwischen Präfation und Kanon stehen geblieben ist). Der vorliegende Kanon stimmt auch nicht mit demjenigen des Missale von Bobbio, der gleichfalls aus Irland herrührt, überein. Der Kanon im Bobbiense ist durchaus schon viel mehr gregorianisch, als der des Stowe-Missale, und die Verschiedenheiten, welche das Stowe-Missale gegen das Bobbiense aufweist, sprechen durchweg für ein höheres Alter des Kanon im Stowe-Missale.[1]) Von Aenderungen ferner an dem Formular des P. Gelasius durch Zusätze seiner Nachfolger bis auf Gregorius Magnus wird nicht nur nichts berichtet, sondern es dürften auch die Sätze über den Kanon in dem Schreiben des P. Vigilius an den Bischof Profuturus von Braga zeigen, daß solche Zuthaten von Päpsten nicht leicht anzunehmen sind; man hielt eben damals die precem canonicam, quam Deo propitio ex apostolica traditione accepimus, wie Vigilius sagt (Jaffé 2. ed. n. 907, Mansi IX, 29), in zu hohen Ehren, um eigene neue Gebete den ehrwürdigen alten beizufügen. Eher mag unser Text, wo er sich etwa von dem wirklich gelasianischen entfernt, durch Ausmerzen einzelner Stellen, zumal wenn sie Wiederholungen scheinen konnten, verändert

[1]) Mabillon hat das Missale von Bobbio als einen uralten Zeugen des gallikanischen Ritus herausgegeben (Museum italicum I, 273 ss.). Er wies den betreffenden Codex vor das achte Jahrhundert zurück. O'Conor und Lanigan reclamirten dieses Missale als einen früheren Besitz des heil. Columban für eine specielle alt-irische Liturgie, die es nicht gab. (Vgl. Greith, Gesch. der altirischen Kirche, Freiburg 1867, S. 438).

worden sein. Solches wäre sowohl für die Zeit vor Gregor als für diejenige nach ihm denkbar; für die erstere, weil in der römischen Kirche seit dem vierten Jahrhundert ein wohlbegründetes Streben auf Kürzung der überkommenen liturgischen Formulare ausging; und für die nachgregorianische Zeit, weil man den längeren gelasianischen Kanon dem gregorianischen assimiliren wollte. Jedenfalls haben wir in diesem Falle gegenüber den Texten, die im gelasianischen Kanon als ein Mehr im Verhältniß zu dem gregorianischen verblieben sind, eine günstige Stellung; diese Texte werden um so sicherer dem ächten gelasianischen Kanon beizulegen sein, während die ausgemerzten Stücke spurlos verschwunden sind.

Hiermit hätte sich aber auch herausgestellt, daß die Wandlungen, die Gregor am Kanon vornahm, doch etwas weiter gingen, als man gewöhnlich angibt. Und gegen eine solche Annahme kann diesmal das Schweigen der alten Berichterstatter nicht eingewendet werden; denn diese übergehen ja auch das Bedeutendste unter den anderen Reformen des Papstes; weder der Liber pontificalis, noch Beda, noch endlich Johannes Diaconus erwähnen z. B. die Verlegung des Paternoster durch Gregor; eine so wichtige Anordnung mußte uns zufällig durch seinen liturgischen Brief überliefert werden.

Wir bleiben also dabei, daß die Bestandtheile des Kanons von Gelasius im Stowe-Missale so lange als wirklich gelasianische gelten können, durch die Ueberschrift hinreichend als solche verbürgt, als nicht ein anderweitiger Ursprung nachweisbar oder wenigstens genügende Bedenken geltend zu machen sind. Letzteres wird unten gegenüber einzelnen wenigen Stücken geschehen. Die übrigen Theile legen wir, indem wir sie mit dem Kanon Gregors vergleichen, als Maßstab an, um zu sehen, inwieweit dieser Papst den Kanon des heil. Gelasius modificirt hat.

Da hierbei wiederholt auf die Liturgie der sogenannten apostolischen Constitutionen zurückzublicken ist, so sei an dieser Stelle hervorgehoben, daß die von Probst und Bickell vertretene Ansicht, welche in dieser Liturgie die Grundzüge der gemeinsamen Urliturgie und die im Ganzen überall in der Kirche der drei ersten Jahrhunderte gemeinschaftliche und im Wesentlichen die Liturgie der Apostel wiederspiegelnde Form der Meßfeier erkennt, nunmehr als gesichert gelten kann. Wie

aus der apostolischen Liturgie die übrigen Liturgieen entsprangen, indem man je nach dem Charakter und der Denkrichtung eines Landes dieselbe modificirte, insbesondere durch Kürzungen, und indem man im Interesse des Gegensatzes wider die Häresie Zusätze vornahm, so ruht auch die römische Meßfeier durchaus auf der nämlichen Urliturgie; nur daß wir theils aus Mangel an alten liturgischen Urkunden Roms theils wegen der größeren durch die Päpste geschehenen Kürzungen den Zusammenhang der Messe des 5. und 6. Jahrhunderts mit jener der drei ersten Jahrhunderte nicht mehr so sicher verfolgen können, wie dieses bei anderen abgezweigten Riten der Fall ist.[1])

---

[1]) Die nachfolgende Stelle aus dem kürzlich erschienenen 11. Hefte der Realencyclopädie für christliche Alterthümer von F. X. Kraus führe ich mit besonderer Freude an, weil sie nach der bisherigen, von mancher Seite allzulange fortgesetzten Ignorirung des schönen Resultates von Probst und Bickell über die Entstehung der Liturgie eine Art Genugthuung enthält: „Eine befriedigende Erklärung des wirklichen Verhältnisses dieser alten Landesliturgieen (von Spanien und Gallien) zu jener der Primatialkirche von Rom gibt uns nur die Anerkennung desselben Gesetzes, welches Bickell für die orientalischen Liturgieen nachgewiesen hat: Die wirkliche Uebereinstimmung einzelner Bestandtheile der gallisch-spanischen Liturgie mit der römischen, bei vollständiger Verschiedenheit in anderen Bestandtheilen, weist auf eine dritte (Ur-) Liturgie, in welcher die gleichlautenden Theile ebenmäßig standen, und aus welcher die römische wie die gallisch-spanische durch Verkürzung entstanden, welch letztere durch persönliche, locale und zeitliche Verhältnisse beeinflußt wurde". (Schill, Art. Liturgieen, lateinische S. 338). — Jeden Kenner des Sachverhaltes mußte es Wunder nehmen, wie vor nicht Langem seitens einer theologischen Fachzeitschrift in der Recension eines liturgischen Werkes gerügt wurde, daß das letztere bei Gelegenheit der Anführung von Bickell's Schrift „Messe und Pascha" nicht die Priorität Probst's „gewahrt" habe. Als ob irgendwie, sei es von Bickell sei es von Anderen, eine Verletzung des Prioritätsrechtes erfolgt oder zu fürchten gewesen wäre. Man weiß ja doch, daß nachdem Probst zum erstenmale die Bedeutung der Liturgie der apostolischen Constitutionen als Ausgangspunkt der übrigen Liturgieen klar gelegt hat (was Bickell selbst Allen voran als Verdienst des Breslauer Gelehrten hervorhob), Bickell sofort dieses Resultat in zweifacher Hinsicht vervollständigte, einmal indem er den Zusammenhang der Liturgie der apostolischen Constitutionen mit der Abendmahlsfeier und dem Paschrituale nachwies, und sodann, indem er in die orientalischen Liturgieen selbständig eindringend, deren Verbindung sowohl unter einander und mit den abendländischen als auch mit der Urliturgie beleuchtete. — Man vergleiche Bickell's übersichtliche Zusammenstellung von seinen und Probst's Forschungen in der citirten Realencyclopädie Art. Liturgieen S. 309 ff.

Angesichts dieses Umstandes tritt denn auch die Wichtigkeit des neuen gelasianischen Kanons in das rechte Licht. Er ist das einzige Document, welches für die römische Liturgie noch irgendwie den Uebergang von dem „großen Dankgebet" der ältesten Zeit zu dem Kanon des Mittelalters repräsentirt. Die Spuren des Alterthums, die seit Gregor schwanden, in ihm nachzuweisen, wird ein Theil unserer Aufgabe sein.

3. Spuren des höchsten Alterthums scheinen schon gleich in der Einleitung zum gelasianischen Kanon, d. h. in der Präfation, vorhanden zu sein. Die Präfation enthielt in der Urliturgie nur „den in lyrischem Schwunge ausgesprochenen allgemeinen Gedanken, daß dem Herrn unser Preis und Dank gebühre" (Bickell); es war eine Erweiterung zu der vor der Präfation in den apostolischen Constitutionen vorausgehenden Aufforderung des Celebranten *Εὐχαριστήσωμεν τῷ Κυρίῳ*, und zu der Antwort des Volkes *Ἄξιον καὶ δίκαιον*. Die specielle Begründung dieses Lobes fand dann im Kanon statt, und zwar indem zunächst, mit „Wahrhaft heilig bist du" an den seraphischen Hymnus anknüpfend, die unendliche Majestät und Vollkommenheit Gottes gepriesen wurde. Die apostolischen Constitutionen haben diesen Theil der Begründung bereits in die Präfation selbst gezogen.[1]) Mit der letzteren Anordnung nun

Die „älteste Revision" des römischen Kanons, von welcher Schill (ebenda 329 f.) spricht, ist nach meiner Ansicht keine ächte Form des röm. Kanons.

[1]) Dieser Lobpreis Gottes in der Präfation der apostolischen Constitutionen möge sowohl zur Vergleichung mit der Präfation des Stowe-Missale als wegen des Musters seiner Sprache hier eine Stelle finden: „Wahrlich würdig und gerecht ist es, Dich wahrhaft seienden (*ὄντως ὄντα*) Gott vor allen Dingen zu preisen, der Du vor allem Gewordenen bestehest, von dem alle Vaterschaft im Himmel und auf der Erde den Namen hat, allein ungeworden, ohne Anfang, ohne König und ohne Herrn, keiner Sache bedürfend, Ausfluß alles Guten, erhaben über jede Ursache und jeden Ursprung, der immer und ewig sich gleich bleibt, von welchem her Alles wie von seinem Ausgangspunkt zum Sein gelangt; denn Du bist die anfanglose Erkenntniß, das beständige Schauen, das ungewordene Hören, die von Niemand belehrte Weisheit, der erste für die Wesen, das Gesetz für das Sein, erhaben über jede Zahl. Alles hast Du aus dem Nichtsein in das Sein geführt durch Deinen eingeborenen Sohn, diesen aber hast Du vor allen Zeiten durch deinen Willen, deine Kraft und deine Güte gezeugt ohne Vermittlung, als den eingebornen Sohn, den Logos Gottes, die lebendige Weisheit, den Erstgebornen aller Schöpfung, den Engel deines großen

scheint es übereinzustimmen, wenn sich auch in der Präfation vor dem gelasianischen Kanon (oben S. 3 N. 1) das Gratias agamus Domino Deo nostro mit dem Dignum et justum est sofort mittelst der Anknüpfung Vere dignum et justum est erweitert zu einer reichen und volltönenden Verherrlichung der göttlichen Majestät unter ausführlicher Aufzählung ihrer Eigenschaften. Der Charakter dieser Präfation der missa quotidiana stimmt recht wohl zu den vielfach so gedehnten Präfationen, wie sie der heil. Papst Gelasius „elimato sermone“ verfaßt hat, und wie sie uns sein Sacramentar wiederholt vorführt. Daß dennoch nicht diese Präfation in dem zufällig erhaltenen Kanon des gelasianischen Sacramentars (ed. Muratori col. 695) als gewöhnliche Präfation erscheint, sondern schon die weit kürzere gregorianische, d. h. im Ganzen die heutige, dieß verschlägt gar nichts; denn der sogenannte gelasianische Kanon in diesem Sacramentar ist bekanntlich in keinem Sinne ein gelasianischer; er ist bis auf ganz unbedeutende Abweichungen vielmehr der gregorianische, und nur von späteren Abschreibern in das Gelasianum hineinversetzt. Die kürzende Hand Gregors macht sich also bereits in dieser Weise in der Einleitung des Kanons bemerklich. Im Gregorianum ist ferner an dem Uebergang zum Kanon

---

Rathes, deinen Oberpriester, den König und Herrn aller vernünftigen und fühlenden Natur, der vor Allem ist und durch den Alles ist. Denn Du, ewiger Gott, hast durch ihn Alles gemacht, und durch ihn würdigest Du Alles deiner entsprechenden Vorsehung; denn durch den Nämlichen, durch welchen Du das Sein gespendet hast, hast Du auch verliehen das Gutsein; Gott und Vater deines eingebornen Sohnes, der Du durch ihn vor allen Creaturen die Cherubim und Seraphim geschaffen hast, die Aeonen und die Heerschaaren, die Kräfte und die Gewalten, die Fürsten und die Throne, die Erzengel und die Engel; nach diesem Allem hast Du diese sichtbare Welt gebildet und alles, was in ihr ist“ u. s. w. — Es folgt sodann eine sehr ausführliche Beschreibung der Schöpfung und ihrer Größe, der Bildung des Menschen, der Führung des Menschengeschlechtes durch Gott und der Auserwählung und Begnadigung des israelitischen Volkes bis zur Menschwerdung des Sohnes Gottes ausschließlich, welch letztere sodann *am Anfange des Kanons selbst als specieller Grund unseres schuldigen Lobes gegen Gott geprieien wird, bis die Erinnerung an das Leiden Christi in die Wiederholung der Einsetzungsworte und damit zugleich durch die Consecration in das größte von Gott uns ermöglichte Lob seiner Majestät durch das Opfer seines Sohnes ausläuft.*

nicht vorfindlich die im Stowe-Missale in Form einer Oration (per Dominum N. J. C.) auftretende Ergänzung zum Benedictus, welche der Wohlthat der Menschwerdung und des Opfertodes Christi, als Grund des Lobpreises gegen Gott, kurz gedenkt, und welche nicht gelasianisch ist, sondern als Element der gallikanischen Liturgie (deren Oratio post Sanctus mit der von der Erlösung handelnden Fortsetzung des Lobpreises nach dem Sanctus in den apostolischen Constitutionen verwandt ist) in das Stowe-Missale überging. Der alte Lobpreis für Schöpfung und Erlösung muß schon sehr frühe aus der römischen Liturgie entfallen sein. Das Stowe-Missale enthält also die Ueberleitung vom Sanctus zur Consecration in doppelter Form, zuerst in der alten gallikanischen als Oratio post Sanctus, dann nach dem gelasianischen Kanon.

4. Im Kanon selbst sehen wir, wenn wir den gelasianischen und den gregorianischen Text zunächst bis zur Wandlung einschließlich vergleichen, bei Gregor vier mehr oder minder große Stellen verschwunden, ohne daß jedoch der Bau des Ganzen oder die Folge der Gebete irgendwie gelitten hätten; im Gegentheile erkennt Jeder mit dem gregorianischen Kanon, oder, was so gut wie dasselbe ist, mit dem heutigen Kanon Bekannte, trotz jener Ausmerzungen ohne weiteres in dem gelasianischen die ganze Gedankenkette, ja auch vollständig den Grundton der Worte Gregors wieder. Wichtig ist es aber, daß alle vier ausgemerzten Stellen, mit anderen liturgischen Texten in Parallele gebracht, sichtbar auf sehr hohes Alter zurückweisen; sie reflectiren zum Theile Zustände, welche zu Gregors Zeit entweder schon längst nicht mehr vorhanden waren, oder doch in der Meßfeier zu Rom eine Erwähnung nicht mehr passenderweise erhalten konnten.

Die erste Stelle ist der im Memento mit den Worten pro statu servorum tuorum beginnende und mit curare dignetur endigende Passus. Er enthält im Anschluß an die Worte qui tibi offerunt etc. eine specialisirte Aufzählung der Anliegen, für welche die Opfernden die eucharistische Gabe darbringen oder besser mitdarbringen. Die Klassen der Diener der Kirche und der gottgeweihten Personen, das Wetter und die Feldfrüchte, die weltliche Obrigkeit und der öffentliche

Frieden, die Gefangenen und die Sünder, Papst, Bischöfe und Priester, das Kaiserthum und die Könige, lebende und verstorbene Mitbrüder treten nacheinander in den Kreis der Fürbitten.

Diese Fürbitten erinnern durchaus an die ganz ähnlich specialisirten Fürbitten, welche in dem Kanon der Liturgie der apostolischen Constitutionen nach der Wandlung vorkommen, und welche allen Liturgieen an dieser Stelle so gemeinsam sind, daß sie in der Urliturgie ebenfalls dort ihren Platz gehabt haben müssen. In der alexandrinischen Liturgie stehen sie jedoch in der Präfation. In der römischen dagegen wurden sie seit Gregor getheilt, nämlich in die Fürbitten vor der Wandlung für die Lebenden im Allgemeinen (ohne obige Aufzählung der verschiedenen Gegenstände und Personen, den Papst und den Bischof ausgenommen), und in diejenigen nach der Wandlung, bloß für die Verstorbenen.

Im Einzelnen sei zu den angeführten Fürbitten des gelasianischen Kanons Folgendes bemerkt. Der status servorum suorum (S. 4, vielleicht tuorum) scheint der Mönchsstand zu sein, wie denn servus Dei im 5. und 6. Jahrhundert die geläufige Bezeichnung für die Angehörigen dieses Standes war[1]). Die ministri omnes sind im Unterschiede von den Mönchen die Mitglieder des Klerus; entsprechend folgen dann die Klosterjungfrauen (virgines) und die gottgeweihten Wittwen (viduae). Die Worte pro pacis reditu und die wiederholten Bitten um Abwendung der Kriegsgefahr besitzen ein gewisses Seitenstück an den von Muratori col. 25 übersichtlich zusammengestellten Gebeten des gelasianischen Sacramentars um Hülfe in den öffentlichen Nöthen des Reiches, Formeln, in denen Muratori die Beziehung auf die Zeiten des Gelasius hervorhob. Und wenn in unserm Passus darnach auch pro imperio romano et omnibus regibus christianis gefleht wird, so fanden sich gleichfalls ähnliche Zusammenstellungen im gelasianischen Sacramentar; außer den arianischen Gothenkönigen (wofern man

[1]) Ich benütze diese Gelegenheit, um mit Bezug auf meine Bemerkung über den Ursprung des Titels servus servorum Dei (in dieser Zeitschrift 1880, 477) die Mittheilung zu machen, daß schon vorher Paul Ewald in seinen „Studien zur Ausgabe des Registers Gregors I." (Neues Archiv für ält. deutsche Gesch. III. [1878] S. 545) auf das servus Dei als „typischen Namen des Mönches" sowie auf das Vorkommen obigen Titels in der Schenkungsurkunde Gregors für sein römisches Andreaskloster vom J. 587 (vor seinem Pontificate) hinwies.



diese hier nicht eingeschlossen denken wollte), gab es zu Gelasius Zeit bereits andere, wenn auch kleinere Könige, die sich zum katholischen Christenthum bekannten. — Bei den Worten pro fratribus mina directis möchte man versucht sein, an die zu den Bergwerken (Minen) Verurtheilten zu denken. Da auch in der Liturgie der apostolischen Constitutionen *ὑπὲρ τῶν ἐν μετάλλοις . . διὰ τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου* gebetet wird (jedoch bloß in der Litanei am Anfange der Messe der Gläubigen, l. VIII. c. 10; Migne P. Gr. 1, 1088), so fände sich hier eine um so überraschendere Spur der ältesten Meßgebete, als diese Erwähnung der minae doch schon auch zu Gelasius Zeit, wo die Verfolgungsperiode längst aufgehört hatte, veraltet erscheinen mußte. Indessen, sind wirklich hier die zu den Strafen des Bergwerkdienstes Verurtheilten gemeint? Es wäre ein Gebrauch des Wortes mina, der in der damaligen Latinität einzig in seiner Art dastände, wenn dasselbe thatsächlich hier Bergwerke bezeichnen sollte; in dieser Bedeutung tritt das Wort erst viel später im Mittelalter auf. Zudem ist ja die Lesung mina nur eine unsichere, wie Warrens Fragezeichen hinter derselben angibt. Aus dem Zusammenhange möchte ich fast eher schließen, daß eine Abkürzung: miña oder miñia für ministeria vorliegt. Es würde dann pro fratribus (ad) ministeria directis gebetet, d. h. für die auf Geschäften abwesenden Brüder, oder pro fratribus nostris absentibus, wie der jetzt noch geläufige liturgische Versikel sagt. Ein solches Gebet wäre auch ganz passend, nachdem unmittelbar vorher durch das pro fratribus et sororibus nostris für die Brüder und Schwestern überhaupt gebetet worden ist. Jedenfalls wäre eine Deutung des mina durch Bergwerke, so einladend sie ist, noch zu beweisen.

Nach den fratres mina directi werden wiederum die verstorbenen Gläubigen ausführlicher erwähnt, welche früher schon in kürzerer Form genannt waren, bis endlich wieder Lebende, nämlich die Kranken, den Schluß bilden. In dem ganzen Passus macht sich überhaupt einige Unordnung wahrnehmbar; auch wiederholt er Bitten, die schon in dem früheren Theile des Memento ausgesprochen waren, wie diejenigen pro domino papa et episcopo. Ich zweifele darum sehr, ob wir hier ein Stück aus einem Gusse vor uns haben; Gelasius mit seinem elimatus sermo hat es in dieser Fassung wohl nicht geschrieben; an diesem ganzen Theile (wie auch an dem nachhinkenden Ende

des vorausgehenden Te igitur) beobachtet man eine gewisse anschichtende Arbeit. Gregor konnte nun seinerseits diesen Passus zumal aus dem Grunde auslassen, weil mehreres aus seinem Inhalte schon anderweitig in den Gebeten des Kanons berücksichtigt ist; so außer der Erwähnung des Papstes und des Bischofes und außer der Anempfehlung der Verstorbenen die Stelle pro memoria martyrum, die ohnehin nicht recht in diese Bitten paßt, die andere pro votis adstantium und endlich das pro pacis reditu etc. Es gab auch übrigens der freie Platz im Memento genügende Gelegenheit zu privater Nennung derjenigen Gegenstände oder Personen, für die man im besonderen die Früchte des heiligen Opfers erbitten wollte.

Bestimmter sind ältere Verhältnisse im gelasianischen Kanon angedeutet durch andere Stellen, welche im gregorianischen Kanon beseitigt erscheinen. Sie finden sich in dem Hanc igitur vor der Wandlung, von quam tibi bis aedificavit und von eumque bis convertas. Die erste unter diesen beiden Stellen ist ein dankbarer Hinweis auf den Erbauer der Kirche verbunden mit der abundirenden Erwähnung des Opferns „zum Gedächtniß der Märtyrer, deren Reliquien in der Kirche sind, und zur Ehre Jesu Christi"; die andere Stelle aber betet um die Befreiung vom Götzendienste und die Bekehrung zu Gott für das ganze Volk und für — den Erbauer der christlichen Kirche. Entweder muß man, was den Erbauer betrifft, an Bewahrung vor dem Heidenthum, d. h. vor dem Rückfalle denken, denn ein solcher Wohlthäter wird doch wohl insgemein Christ gewesen sein, oder es ist vielleicht statt eumque zu lesen eamque und dieses auf das weiter oben vorausgehende familiam zu beziehen, in welchem Falle die Worte von quam tibi offerimus bis aedificavit wie ein Einschiebsel erscheinen würden. Wie dem sei, die ganze Stelle paßte für eine ältere Zeit, wo es sich noch um die Neuerrichtung vieler Kirchen gegenüber dem Heidenthume handelte, wo auch noch, laut der Liturgie der apostolischen Constitutionen, für die Wohlthäter des Gotteshauses in der Meßfeier gebetet wurde, und wo beständig die Bekehrung vom Heidenthum oder die Sicherung vor dem Rückfalle für das Volk zu erflehen war. Für die Zeit Gregors des Großen paßte sie dagegen offenbar viel weniger. Es sei bei dieser Gelegenheit erinnert, daß Gregor ebenfalls die Orationen des gelasianischen Sacramentars, welche dort „Prohibendum ab

idolis“ überschrieben und der Neujahrsmesse angehängt sind (col. 501), wegen der geänderten Zeitverhältnisse in seinem Sacramentar fallen ließ.

Die beiden obigen ausgemerzten Stellen wurden von dem Papste im Hanc igitur ersetzt durch die „drei Worte von höchster Vollkommenheit“, um mit Beda Venerabilis zu sprechen, die Gregor selbst beifügte, ich meine die schon mehrfach angeführte Erweiterung des Kanons um die Formel diesque nostros etc. Sie fleht um Frieden in dieser Lebenszeit, Bewahrung vor der ewigen Verdamniß und Aufnahme in die Reihen der Seligen. Den Frieden nachdrücklichst zu erbitten, gaben zur Zeit Gregors die Umwälzungen in dem von den Longobarden occupirten Italien, die Gefahren Roms und die Calamitäten des römischen Reiches Anlaß übergenug. Eine solche feierliche Einreihung der Friedensbitte in den Kanon hatte zugleich noch höhere liturgische Bedeutung, als die verschiedenen von Gregor übergangenen Orationen des P. Gelasius, durch welche in dessen Sacramentar gebetet wurde . . (ut Deus) Romani nominis inimicos virtute suae comprimat majestatis . ., ut barbararum gentium comprimat feritatem . ., ut tranquillitate pacis, tua potestate firmati, ad remedia correctionis utamur etc. (Orationes tempore belli, col. 727 ss.). Die Angabe des römischen Breviers über Gregors ebenbezeichnete Erweiteruug des Kanons (12. Mart. lect. 6) könnte glauben lassen, der Papst habe nur das Friedensgebet Diesque nostros in tua pace disponas eingeschaltet, nicht aber die nachfolgenden Worte bis numerari. Allein der Liber pontificalis sagt nach dem disponas ausdrücklich: et caetera; Johannes Diaconus gibt bei seiner bezüglichen Meldung (l. 2. c. 17; Migne 75, 94) den ganzen Text in der Form: Diesque nostros in tua pace dispone atque ab aeterna damnatione nos eripi et in electorum tuorum jubeas grege numerari; und damit ganz übereinstimmend redet Beda von den tria verba maximae perfectionis plena, welche Gregor in ipsa celebratione Missarum beigefügt habe, wobei er vorstehenden Text des Joh. anführt, jedoch mit disponas statt dispone. (Hist. eccl. Anglorum l. 2. c. 1; Migne 95, 80). Uebrigens werden ähnlich lautende Formeln, wie das erste dieser drei „Worte“, nämlich das Friedensgebet, schon in Gebeten der vorausgehenden Sacramentare angewendet; so im leoninischen Sacramentar, wenn der Bischof

an seinem Weihetage, in natali episcoporum, betet: diesque meos clementissima gubernatione disponas (Muratori col. 426[1]). Vgl. Bickell, Messe und Pascha, S. 13, wo bemerkt wird, daß die anderen Messen des leoninischen Sacramentars (in Pentecosten ascendentibus a fonte; Octob. super defunctos 1. 2. 4. 5, Sancti Silvestri) nicht die leiseste Spur von den gregorianischen Zusätzen im Hanc igitur enthalten. Die Gedanken von der ewigen Verdammniß und von der ewigen Rettung, die den zwei anderen Bitten der Einschaltung zu Grunde liegen, sind Lieblingsideen des stets auf Ernstes gerichteten Geistes des großen Papstes aus dem Mönchthume. Sein Ausdruck eripi scheint noch an das eripias, das früher hier stand, anzuklingen, nur daß an die Stelle der Knechtschaft des Götzendienstes diejenige der Hölle getreten. Wenn auch Beda ebensowohl wie Johannes Diaconus ihre Nachrichten über die Einschaltung etwa nur aus dem Liber pontificalis hätten und somit diese speciell in liturgischen Dingen oft unzuverlässige Quelle die einzige Verbürgung für dieselbe abgäbe, würde mir die Thatsache dennoch nicht bedenklich vorkommen. Zusätze zum Kanon blieben leicht im Gedächtnisse der Zeit, und in unserem Falle hat der Verfasser der vita Gregorii im L. pont., deren Ausarbeitung nicht so spät nach dem

[1]) Sehr bemerkenswerth sind die Spuren des römischen Kanons, welche wir an eben dieser Stelle des leoninischen Sacramentars, das bekanntlich ohne Kanon und nur unvollständig auf uns gekommen ist, besitzen. Die angeführten Worte beschließen nämlich einen sofort erkennbaren Theil des Kanons, welcher in seiner zufälligen Ueberlieferung an diesem Platze folgende Form hat: Hanc igitur oblationem, quam tibi offero ego tuus famulus ac sacerdos, pro eo quod me nulla prorsus justitia confidentem, sed ineffabilis misericordiae largitate, tribuisti sacerdotalem subire famulatum, quaesumus, placatus accipias, et tua pietate confirmes, quod es operatus in nobis, diesque meos clementissima gubernatione disponas. Per etc. Daß dieses ein Fragment des (damals noch an dieser Stelle veränderlichen) Kanons ist, geht hervor sowohl aus der unmittelbaren Vorausstellung der mit Vere dignum beginnenden eigenen Präfation dieser Gedächtnißfeier der Bischofsweihe, als noch mehr aus der Verbindung mit dem sogleich nachfolgenden zweiten Fragmente des Kanons: Qua oblatione (zu lesen Quam oblationem) totius mecum gratulantis ecclesiae tu Deus in omnibus etc. An der letzten Stelle war, wie das etc. des Codex andeutet, mit einer feststehenden und bekannten Formel fortzufahren, d. h. wie heute noch mit den Worten des Kanons: quaesumus, benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque facere digneris u. s. w.

Erzählten fällt wie die Ausarbeitung der meisten vorausgehenden vitae, recht wohl Sicherheit besitzen können. Dagegen wurden Ausmerzungen gemäß der Natur der Sache viel rascher vergessen; über diese konnten spätere Jahre um so schwerer berichten, als nach stattgefundenen Veränderungen die älteren liturgischen Bücher gewöhnlich alsbald zu anderem Gebrauche verwendet und umgeschrieben wurden.

Ein sehr hohes Alter beansprucht jedenfalls auch die vierte und letzte der gedachten Stellen des gelasianischen Sacramentars, die Gregor ausließ. Sie findet sich nach der Wandlung des Kelches als Erweiterung des Gedankens in mei memoriam faciatis. Verzeichnet ist sie von der Hand des Schreibers aus dem 9. Jahrhundert, welcher möglicherweise hier wie an anderen Stellen ein Interesse daran hatte, den Vorgänger nach einem ächt gelasianischen Texte zu ergänzen. Leiden, Auferstehung und Wiederkunft Christi wird in diesen Worten bei Gelegenheit der Consecration einzeln ins Gedächtniß gerufen. Das hohe Alter solcher Specialisirung der memoria erhellt zunächst aus dem ambrosianischen Ritus. Dieser, dem alten römischen auf das engste verwandt, enthält an der nämlichen Stelle die Worte: Quotienscunque hoc feceritis, toties commemorationem mei facietis, mortem meam praedicabitis, resurrectionem meam annunciabitis, adventum meum sperabitis, donec iterum veniam (Pamel Lit. lat. 1, 302). Aber auch schon die Liturgie der apostolischen Constitutionen besitzt an diesem Platze wenigstens den Hinweis auf die Wiederkunft des Herrn. Es heißt daselbst nach den Consecrationsworten des Kelches: Dieses thuet zu meinem Andenken; denn so oft ihr dieses Brod esset und diesen Kelch trinket, τὸν θάνατον τὸν ἐμὸν καταγγέλλετε, ἄχρις ἂν ἔλθω (L. 8. c. 12; Migne P. Gr. 1, 1104). Man vergleiche hiermit auch den entsprechenden Text der mozarabischen Liturgie (Daniel Cod. lit. 1, 89). Offenbar hatte die apostolische Urliturgie an dieser Stelle ebenfalls eine analoge Erweiterung. Vgl. Langer i. d. „Christl. Akademie" 1885 n. 1 ff.

Daß nun diese gelasianische Erweiterung von Gregor fallen gelassen wurde (woferne sie nicht schon vor ihm ausgeblieben), dazu mag außer seinem Streben nach Prägnanz die Erwägung beigetragen haben, daß unmittelbar nachher in dem Unde et memores ohnehin an das Leiden und die Auferstehung des Herrn erinnert wurde, also dieß hier

überflüssig scheinen konnte. Der Wiederkunftsgedanke, der außerdem in der Stelle enthalten ist, wurde im Occident überhaupt niemals so lebhaft betont und so vielfach ausgedrückt wie im Orient; wenigstens nach den Verfolgungszeiten tritt in der römisch-christlichen Literatur die Hoffnung einer zweiten nahen Parusie wenigstens als Motiv des Trostes und der Ermuthigung mehr und mehr zurück.

5. Indem wir nun, zurückblickend auf den gelasianischen und gregorianischen Kanontext bis zur Wandlung, noch Einzelnes über die bei Gregor bemerkbaren Modificationen nachtragen müssen, begegnet uns zuvörderst eine Wahrnehmung, welche ebenso wie die zuletzt gemachte Bemerkung einen allgemeinen Zug der römisch-liturgischen Darstellungsweise und Ideenrichtung betrifft. Immer sah die römische Liturgie bis auf den heutigen Tag die beim Opfer anwesenden Gläubigen als die Mitopfernden an; aber der Ausdruck für diese Auffassung war ehemals stärker als später; er minderte sich theils unter der Einwirkung der Sprachveränderung, welche das Eingreifen des Volkes in die Liturgie durch Respondiren erschwerte, theils wohl auch durch bewußte, aus gewissen Gründen veranlaßte Abschwächung seitens der kirchlichen Autorität, welche den Celebranten mehr hervortreten lassen wollte. Man vergleiche nun das Memento des Gelasius mit demjenigen Gregors. Wenn ich mich nicht täusche, treten in dem ersteren die Gläubigen nachdrücklicher und bestimmter als Opfernde auf, als in dem zweiten. Bei Gelasius fehlen noch die Worte des Priesters pro quibus tibi offerimus, welche bei Gregor mit einem vel dem qui tibi offerunt vorausgehen. Von denjenigen ferner, qui tibi offerunt, d. h. von den omnes circumstantes, wird bei Gelasius in einem Satze, der als neubeginnender, wie es scheint, gefaßt werden muß, und statt mit dem späteren tibique mit tibi beginnt, gesagt: Tibi reddunt vota sua aeterno Deo vivo et vero, communicantes et memoriam venerantes imprimis gloriosae etc. Das communicantes ist Apposition, wie solche auch seit Gregor geblieben ist; aber in der vorstehenden Form tritt besser hervor, daß auch die Gläubigen es sind, welche die „Communio" mit den zu erwähnenden Heiligen feiern und das Gedächtniß derselben bei der Meßfeier begehen.

Was die veränderlichen Theile im Communicantes des gelasianischen Kanons betrifft, so bemerke ich, daß in obigem Drucke S. 5 insoferne von Warren abgewichen ist, als die Bezeichnungen kl., stellae, pasca u. s. w. an die Spitze der nachfolgenden Texte Et diem etc. gestellt wurden. Es geschah dieß der Uebersicht halber, denn offenbar gehören diese Bezeichnungen in Art von Ueberschriften zum nachfolgenden Text, nicht aber, wie sie Warren nach dem Codex gibt, an das Ende des vorausgehenden Textes, als dienten sie diesem zur Erklärung. Die Ab-

kürzung kl. bedeutet kalendis und zwar in unserem Falle Januarii, das Fest der Beschneidung des Herrn. Clausula paschae ist Weißersonntag; einen ganz ähnlichen Namen treffen wir für diesen Tag im gelasianischen Sacramentar, wo die Sonntage nach der Osteroctav gezählt werden als Dominicae post clausum paschae (col. 584 ss.). Auch die Bezeichnung des gelasianischen Kanons an unserer Stelle für Pfingsten, quinquagesima, hat in der älteren liturgischen Sprache Analoga, wie denn dieser Ausdruck in dem altirischen Missale von Bobbio, also einem Zeugen aus der Heimat des Stowe-Missales, wiederholt vorkommt. (Mabillon, Mus. ital. I, 338). Schwierigkeit macht das Wort stella in dem gelasianischen Communicantes. Da es sonder Zweifel ebenso wie die anderen als Ueberschrift gebrauchten Anfangsworte auf den Tag zu beziehen ist, der darnach genannt ist, so würde es den natalis calicis ausdrücken, d. h. die Entstehung der Kelchfeier, den Einsetzungstag der heil. Eucharistie oder Gründonnerstag; es findet am Gründonnerstag ebenso bei Papst Gregor eine Erwähnung der Einsetzung des heil. Sacramentes im Kanon statt, wenn auch nicht an dieser Stelle im Communicantes (wo bei Gregor die Erwähnung des Verrathes Christi eingetreten ist), sondern in dem Hanc igitur und dem Quam pridie, an beiden letzteren Stellen mit dem heutigen Missale Romanum übereinstimmend. Wie sollte aber stella oder dies stellae der Gründonnerstag sein, wie kam man zu dieser anderweitig gar nicht bekannten Bezeichnung? Absolut könnte noch der Name mit dem „Sterne" ἀστήρ zusammenhängen, jenem Metallinstrumente, womit die Griechen die heiligen Species auf der Patene überdecken, indem sie die Worte Matth. 2, 9 aussprechen; vgl. zu letzterem Ritus Goar Euchologion (Venetiis 1730) p. 103; Daniel Cod. liturg. IV, 336. 390. Allein viel wahrscheinlicher, ja gewiß scheint mir die Annahme, daß hinter dem Worte stellae in der Handschrift ein Passus ausgefallen ist, die Einschaltung nämlich, welche das Communicantes auf Epiphanie zu erhalten hatte. Für Epiphanie findet sich die Bezeichnung festum stellae auch anderwärts. Hinter der gedachten Einschaltung wäre dann erst der Name für Gründonnerstag und darauf die Formel für den natalis calicis gekommen.

Wenn wir nun die gelasianischen Einschaltungen in dem Communicantes mit den gregorianischen vergleichen, so finden wir, daß für zwei Tage, welche Gelasius mit Einschaltungen bedenkt, Gregor keine mehr behalten hat, nämlich für das Fest der Beschneidung des Herrn und für Weißensonntag. An diesen beiden Tagen aber läßt Gregor auch die eigene Präfation des gelasianischen Sacramentars entfallen; vermuthlich war die Streichung dieser eigenen Präfationen (auf deren Reducirung Gregor ja überhaupt ausging) zugleich die Ursache der Entfernung des betreffenden Zusatzes im Communicantes.

An den fünf Tagen ferner, wo Gregor die Einschaltung ließ, weicht ihre Gestalt in seinem Sacramentar mehrfach von der gelasianischen ab. Wir setzen zur Erleichterung des Vergleiches die gregorianischen

Formeln in der Ordnung der obigen gelasianischen hieher. Auf Weihnachten: Et noctem [diem] sacratissimam celebrantes, in qua beatae Mariae intemerata virginitas huic mundo edidit salvatorem. Am Gründonnerstag: Et diem sacratissimum celebrantes, quo dominus noster Jesus Christus pro nobis traditur. Auf Ostern: Et diem sacratissimum celebrantes resurrectionis domini dei nostri Jesu Christi secundum carnem. Auf Christi Himmelfahrt: Et diem sacratissimum celebrantes quo dominus noster, unigenitus filius tuus, unitam sibi fragilitatis nostrae substantiam in gloriae tuae dextera collocavit. Auf Pfingsten: Et diem sacratissimum pentecosten celebrantes, quo Spiritus sanctus apostolis innumeris linguis apparuit. Wie sich die obigen gelasianischen Formeln S. 5 von den vorstehenden gregorianischen mehrfach unterscheiden, so stimmen sie auch mit den entsprechenden des gelasianischen Sacramentars nur theilweise überein; diejenigen des gelasianischen Sacramentars sind wohl nicht mehr die ursprünglichen des Gelasius. — Zu der gregorianischen Einschaltung für Gründonnerstag erwähnen wir noch, daß auch die ambrosianische Liturgie den Verrath des Herrn an dieser Stelle mit den Worten commemorirt: Et diem sacratissimum celebrantes, quo traditus est dominus noster Jesus Christus. (Pamel. I, 339). — Dem Communicantes für Christi Himmelfahrt gibt Muratori im gregorianischen Sacramentar die Ueberschrift In fractione, jedenfalls kein Anzeichen eines unerhörten Ritus, nämlich des Brechens vor der Wandlung, sondern ein einfaches Druckversehen oder ein Schreibfehler des Codex statt Infra actionem.

Auf die stabilen Heiligennamen des Communicantes wie auch auf einige Eigenthümlichkeiten des gelasianischen Memento vor der Wandlung kommen wir sofort zurück.

6. In dem Theile des gelasianischen Kanons nach der Wandlung fesseln den Beobachter, der ihn mit dem entsprechenden gregorianischen vergleicht, wiederum Spuren des ehrwürdigsten Alters. Während die Anamnese Unde et memores sumus Domine[1]), dann die Aufopferung der consecrirten Gaben und die Epiklese bei Gregor und bei Gelasius gleich sind, zeigt sich im Memento des gelasianischen Kanons ein Zusammenhang mit der ältesten Liturgie, welcher in der gregorianischen verschwunden ist. Es umfaßt hier wiederum Lebende und Todte, und zwar die letzteren, indem es in ausdrucksvoller Weise von den gewöhnlichen Todten zu dem „anathleticus gradus der Patriarchen, Propheten, Apostel, Mar-

[1]) Das sumus, welches erst später entfiel, hat noch der gregorianische Kanon sowohl bei Muratori als im Missale von Drummond (Warren S. 7).

tyrer und aller Heiligen" hinaufsteigt. In ganz ähnlicher Weise wird in der Liturgie der apostolischen Constitutionen an dieser Stelle nach der Anamnese und den vorgenannten zwei anderen Theilen u. A. „geopfert" (προσφέρομέν σοι) für „alle Heiligen, welche Dir von Ewigkeit her gefallen haben, Patriarchen, Propheten, Gerechte, Apostel, Martyrer, Bekenner, Bischöfe, Priester, Diakonen, Subdiakonen, Lectoren, Cantoren, Jungfrauen, Wittwen, Laien und Alle, deren Namen Du weißt. Ferner opfern wir Dir für dieses Volk u. s. w." (l. c. Migne 1105). Mit Recht hat man darauf aufmerksam gemacht, daß in dieser Formel das Gebet für die Seelenruhe der verstorbenen Gläubigen noch in einer etwas unbestimmten Weise verbunden sei mit der Commemoration der Heiligen, „wie das für die Anfangszeit der christlichen Kirche in der Natur der Sache lag". (Bickell in Kraus' Realencyclopädie, Art. Liturgie, S. 317.)

Noch ausdrucksvoller gestaltet sich die Commemoration der Heiligen im gelasianischen Kanon durch die Anführung der Hauptvertreter der einzelnen „anathletischen" Stufen. Hierbei erscheinen nach den obengenannten Gruppen (Patriarchen, Propheten, Apostel und Martyrer) in besonderen Klassen noch die Eremiten, die Bischöfe und die heiligen Priester, bis endlich das Gebet wiederum sich in die Form der Fürbitte für die weiter zu Nennenden kleidet und für alle pausantes von Abel bis zum heutigen Tage, „deren Namen Gott weiß" (wie auch die Liturgie der apostolischen Constitutionen gesagt hatte), den „Ort der Erfrischung, des Lichtes und des Friedens erfleht." Vorher waren umgekehrt die „Heiligen" commemorirt worden zur Erlangung ihrer Fürbitte für die Gläubigen, und in dieser Hinsicht zeigt sich im gelasianischen Kanon größere Bestimmtheit als in den apostolischen Constitutionen; man beachte, daß die Anführung der langen Reihe von Heiligennamen eingeleitet wird mit den Worten ut pro nobis dominum deum nostrum exorare dignentur, wie es auch von den Heiligen schon in dem Communicantes geheißen hatte: quorum meritis precibusque concedas etc. An der Intention also, in welcher die Heiligennamen genannt werden, ist gar kein Zweifel; man wendet sich zu ihnen als Fürsprecher bei Gott. Uebrigens tritt auch schon in anderen der ältesten Liturgien die Commemoration der Heiligen klar mit diesem Charakter hervor. So in der koptischen Liturgie laut deren ältesten Handschriften.

Warren hat mitten in den Text seines gelasianischen Kanons jene von der Hand des 9. Jahrhunderts geschriebene Litanei mit dem Gebet des heil. Ambrosius gestellt, welche ich oben S. 7 der Uebersichtlichkeit halber in die Anmerkung verwiesen habe. Es ist mir nicht zweifelhaft, daß sie als ein fremdartiges Element den Zusammenhang des gelasianischen Kanons unterbricht. Dieses geht schon aus der engen Verbindung der Schlußworte des Passus von der Hand des 7. Jahrhunderts, et omnium quoque sanctorum ut—dignentur, mit dem Anfange des von der nämlichen Hand geschriebenen Heiligenverzeichnisses Abelis, Seth etc. hervor; denn die Genitivform aller dieser Heiligennamen schließt sich an die Genitivform omnium sanctorum an. Abgesehen von den zahlreichen Namen irischer Heiligen in jener Litanei scheint dieselbe umsomehr eine locale Zuthat des irischen Ritus, als in Irland die Litaneien in starkem Gebrauche waren und auch die Messe selbst mit mehreren Litaneien begann. Was dann die oratio Ambrosii betrifft, kann ich mir nicht denken, wie in den römischen Kanon des Gelasius ein Gebet des mailändischen Kirchenlehrers habe Aufnahme finden sollen, vorausgesetzt, daß jenes Gebet überhaupt ein ambrosianisches ist. Indessen fehlten im römischen Ritus keineswegs die Anhaltspunkte für die ganze anscheinend sehr abnorme Einschaltung. Es ist eben erstens die Commemoration der Heiligen, die man in unserem Falle zu einer förmlichen Litanei erweitert hat mit dem ora pro nobis und den Schlußinvocationen bis herab zu dem Agnus Dei und dem Christe audi nos; und es ist zweitens das sogleich nachfolgende Nobis quoque peccatoribus des Kanons, jenes Gebet für den Priester selbst oder Memento, wenn man will, für seine eigene Person, dessen Grundgedanke in der umschreibenden Form der oratio Ambrosii wiedergegeben oder eigentlich anticipirt wurde. Auch in dem ottobonianischen Codex des Sacramentars des heil. Gregor verzeichnet nach Muratori's Angabe (col. 4) eine spätere Hand dem Nobis quoque peccatoribus gegenüber ein mit Memento beginnendes Gebet des Celebranten für sich selbst; dasselbe erinnert mit dem tiefempfundenen Ausdruck der Unwürdigkeit des Opfernden vielfach an das „ambrosianische" Gebet. Memento mei, quaeso, Domine, sagt es, miserere et [sic] haec sacrificia indignis manibus meis tibi offeruntur, qui nec invocare dignus sum nomen sanctum tuum etc.

Bei Papst Gregor erscheint das Memento ungemein vereinfacht, nicht bloß gegenüber den letztgedachten Zusätzen, sondern auch gegenüber dem gelasianischen Texte. Wie er das Gedächtniß der Lebenden von demjenigen der Todten schied, wurde schon erwähnt. In Folge dieser Trennung erscheinen in seinem Memento nach der Wandlung nur die Verstorbenen berücksichtigt, und zwar nur die gewöhnlichen Verstorbenen, indem für diese gebetet wird, nicht aber die als Heilige verehrten. Die Namen der Verstorbenen sollten aus den Diptychen abgelesen werden; recht begreiflich aber, daß sie vielfach auch in die Handschriften des Sacramen-

tars selbst geriethen, wie es z. B. gerade in der ottobonianischen bei Muratori (col. 4 not. u) der Fall ist.

Unter den zur Commemoration dienenden Namen und Formeln, die wir im gelasianischen Kanon des irischen Codex vor oder nach der Wandlung eingeschaltet finden, fällt zunächst bei der ersten Nennung des Papstes vor der Wandlung die für denselben gebrauchte Bezeichnung episcopus sedis apostolicae auf. Sie ist älter als die Bezeichnung papa, in so weit wenigstens als letztere dem römischen Bischof allein oder auch hauptsächlich gelten soll. Nach der ottobonianischen Handschrift des gregorianischen Sacramentars hätte Gregor bereits das heutige una cum famulo tuo papa nostro N. an dieser Stelle gehabt, und die vatikanische Handschrift hat ebenfalls das Wort papa. Allein ich zweifle, ob nicht lange nach Gregor noch das jener Zeit durchaus geläufige episcopus sedis apostolicae geblieben ist. Das Missale von Bobbio hat in seinem (gregorianischen) Kanon beide Titel in folgender Weise vereinigt: una cum devotissimo famulo tuo ill. papa nostro sedis apostolicae (Mabillon Mus. ital. I, 279). — Eigenthümlich ist sodann im zweiten gelasianischen Memento der auf den Celebranten gehende Ausdruck senior noster N. presbyter. Er reflectirt die Verhältnisse der Klöster auf irischem Boden, dem das Stowe-Missale entstammt, ebenso wie der früher schon (S. 11) berührte Ausdruck abbas noster N. episcopus. — Unter den Heiligen im Communicantes führt der ältere Schreiber dieses Codex den heil. Papst Cletus des gregorianischen Kanons in der Form Anclitus auf, und wir können ihm dafür dankbar sein; denn Diejenigen, welche in der schwierigen Frage der ersten Papstsuccessionen Cletus und Anacletus als Eine Person nehmen und sie als Ἀνέγκλητος (der Unbescholtene) auf Petrus und Linus folgen, dem heil. Clemens aber vorausgehen lassen, berufen sich mit vollem Rechte auf den römischen Kanon, der doch vor Allem die richtige Papstreihe bewahrt haben müsse; ihr Argument wird jetzt noch stärker, indem der gelasianische Anclitus den Uebergang von Anacletus zu Cletus erkennen läßt. — Im Uebrigen decken sich die gelasianischen Heiligennamen im Communicantes durchaus mit den gregorianischen (und den heutigen), selbst in Hinsicht der Aufeinanderfolge; eine Stabilität, die sich nicht in dem ganz gleichen Maaße bei den Namen im Nobis quoque peccatoribus beobachten läßt. Denn an der letzteren Stelle hat der gelasianische Kanon abweichend von dem gregorianischen erstens (möglicherweise als ungehörige Zuthat) allen übrigen Namen voraus die beiden Apostel Petrus und Paulus, ja den offenbar eingedrängten irischen Landespatron Patricius, dessen Existenz an dieser Stelle um so unberechtigter ist, als er doch weder zu der vorausgenannten Klasse der apostoli noch zu derjenigen der martyres gehört; zweitens ordnet der gelasianische Kanon die heiligen Frauen anders als der gregorianische (und heutige), welcher sie so aufzählt: Felicitas, Perpetua, Agatha, Lucia, Agnes, Cäcilia und Anastasia. Das Missale

von Bobbio steht in Hinsicht der Aufzählung der Frauen gegen die gregorianische Ordnung, hat vielmehr jene des Stowe-Missale, und setzt nur an dem Schluß noch den Namen Eugenia bei; in der Anführung der Namen des Communicantes ist das Bobbiense aber, wie das Stowe-Missale, ganz gregorianisch mit Ausnahme eines abermaligen Beisatzes, nämlich von Hilarius, Martinus, Ambrosius, Augustinus, Gregorius (!), Hieronymus und Benedictus. Gegen die gregorianische Ordnung jener Martyrinnen und für die gelasianische lautet auch ein Zeugniß des heil. Bischofs Aldhelm von Sherburne (Salisbury) † 709, welcher in seinem Werke De laudibus virginitatis c. 42 (Migne 89, 142) schreibt: quas, nämlich Agatha und Lucia, praeceptor et paedagogus noster Gregorius in canone quotidiano, quando misssarum solemnia celebrantur, pariter copulasse cognoscitur, hoc modo in catalogo martyrum ponens: *Felicitate, Anastasia, Agatha, Lucia.* Indessen hat gerade das alte Missale von Salisbury, also der Kirche Aldhelms, dessen Kanon Warren (S. 2 ff.) wiedergibt, die obige durch Muratori's beide Codices verbürgte Ordnung des Gregorianum: Felicitas, Perpetua u. s. w., und hierin stimmen ihm die drei anderen von Warren edirten altenglischen Missalien bei; wir dürfen also schließen, daß Aldhelm irrthümlich das, was Gelasius gehört, dem vielverehrten Pädagogus seines Volkes beilegte; die gregorianischen Sacramentarien werden in seiner Heimat und zu seiner Zeit noch nicht den gelasianischen Ritus in allweg verdrängt haben.

Bei Gelegenheit dieser Namen sei eine Bemerkung über den Namen A n d r e a s in dem Embolismus nach dem Vaterunser nicht übergangen. Der gelasianische Kanon commemorirt diesen Apostel in dem Communicantes und in dem ihm eigenthümlichen langen Memento nach der Wandlung; aber in dem Libera nos Domine führt er nicht ihn, sondern wiederum Patricius (nach Petrus und Paulus) an. Gregor dagegen, welcher die lange Heiligenreihe im Memento fallen ließ, also in Folge dessen den heil. Andreas nur noch im Communicantes gehabt hätte, gab ihm dafür den eigenen und ausgezeichneten Platz hinter Petrus und Paulus im gedachten Embolismus. Unzweifelhaft hat hierbei die große Verehrung mitgewirkt, die Gregor diesem Apostel überhaupt zu bezeugen pflegte. Ihm zu Ehren hatte er das Kloster auf dem Mons Cölius geweiht, in welches er seinen väterlichen Palast umgewandelt; von der wunderbaren Fürsorge dieses Heiligen für das Kloster berichtet er in seinen Briefen mit Freuden (ac si specialiter abbas monasterii ipse b. Andreas sit. Ep. XI, 44; Migne 77, 1154); diesem Apostel widmete er, trotz seiner sonstigen Kürzungen des Sacramentars speciell hinsichtlich der Präfationen, dennoch eine eigene Präfation, welche auch an der Vigil des Andreasfestes gebetet werden sollte (Muratori col. 131. 132). Während diese Präfation in dem späteren römischen Ritus fallen gelassen wurde, hielt sich der Name Andreas in dem Libera aufrecht, und zwar so ausschließlich, daß das

spätere Mittelalter auch auf die Sitte verzichtete, welche noch Micrologus mit diesen Worten erwähnt: Petro, Paulo atque Andrea, *hic nominat quotquot sanctos voluerit* (c. 23; Migne 151, 994).

Auf die Namenliste des Memento nach der Wandlung im Stowe Missale kann nicht weiter im Einzelnen eingegangen werden. Genau zu unterscheiden, was hier locale, aus Diptychen gekommene Anschichtung, und was etwa ächt gelasianisch ist, dürfte unmöglich sein. Die irischen Heiligennamen, deren zwei sich sogar zwischen die Apostel und die Evangelisten vorgedrängt zu haben scheinen (wenn es kein bloßer Schreibfehler ist), bestätigen eben nur den Charakter des Codex, seine irische Herkunft; sie werden für die Hagiographie Irlands von Bedeutung sein. Der jüngste irische Heilige in der Litanei der zweiten Hand ist St. Mochonna † 704. Vor Patricius läßt die erste Hand in der Reihe der Bischöfe vorausgehen: Martinus, Gregorius, Maximus und Felix. Die römischen Missionäre der Angelsachsen Laurentius, Mellitus, Justus sind von diesem älteren Schreiber nicht übersehen. Um so auffälliger erscheint die Auslassung des Namens Augustinus, des ersten dieser Sendboten in England. Ist er absichtlich übergangen, wie es scheint, so darf man zur Erklärung hievon wohl jenen Widerstand zu Hilfe nehmen, welchen Augustinus bei dem britischen Klerus hinsichtlich der alten Bräuche gefunden hat. — Unter den alttestamentlichen Heiligen kommt Melchisedech zu doppelter Ehre. Sein Name ist schon vorher in dem Supra quae propitio des Kanons zu finden. Anderweitig werden wir gewiß, daß nicht bloß Gelasius ihn an dieser Stelle des Supra etc. mit dem Zusatz summus sacerdos tuus schon nannte, sondern bereits zu Anfang des 5. Jahrhunderts der römische Kanon ein Gebet enthielt (eben dieses Supra quae propitio), in welchem Melchisedech mit der gleichen auszeichnenden Benennung auftrat; ein unbekannter Schriftsteller des 4. Jahrhunderts (der luciferianische Diakon Hilarius?) macht den Katholiken einen Vorwurf aus dieser Benennung, als wäre sie ein Mißbrauch: summus sacerdos Melchisedech, sicut nostri (sacerdotes) in oblatione praesumunt. (Ex utroque test. quaest. c. 109; Migne 35, 2329 inter opp. S. Aug.)

Mit dieser Bestätigung des Alters eines der bedeutungsvollsten Gebete nach der Wandlung beschließen wir diese Parallele zwischen dem gelasianischen und dem gregorianischen Kanon.

7. Während Gregor unmittelbar auf den Kanon das Vaterunser, eingeleitet durch Oremus und Praeceptis salutaribus etc. folgen ließ (s. 1885, 574), begegnet uns in dem Theile des Ordo missae, welchen Warren aus dem Stowe-Missale weiter noch veröffentlicht, zuerst ein offenbar zur Begleitung des Hostienbrechens bestimmter Gesang (. . In fractione panis all., Panis quem frangimus all. S. 9). Er gehört der Hand des

7. Jahrhunderts an. Hierauf erscheinen (unter leider nicht näher bestimmbaren Verhältnissen des Manuscriptes) die drei ersten Verse dieses Gesanges von der Hand des 9. Jahrhunderts wiederholt, welche Hand dann auch die bereits in Betracht gezogene Oration des „Scholasticus" Credimus etc. als Brechungsoration (in hac confractione) nebst dem ganzen folgenden Passus bis zu dem Moel Caich scripsit anreiht.

Wir besitzen ein Seitenstück zu dem gedachten Passus des Stowe-Missales, nämlich von der Brechungsoration angefangen, an einem Fragment, welches C. J. Greith als Theil eines „irischen Meßkanons" in Cooper's Appendix ad Acta et foedera Rymeri veröffentlicht hat (London, Lincoln's Inn 1840, p. 93 ss.; wiederabgedruckt von Greith in s. Gesch. der altirischen Kirche S. 441; siehe oben S. 9 N. 7 den daraus mitgetheilten Text).

Der fragliche Passus enthält in dem Stowe-Missale zunächst die Einleitung zum Vaterunser: Divino magisterio etc., dann das Vaterunser selbst, jedoch ohne vollständigen Text. Die Einleitung weicht von der gregorianischen, praeceptis salutaribus etc., ab, und nicht zu ihrem Vortheile; denn sie leidet mit ihren beiden Ausdrücken divino magisterio und divina institutione an einer unschönen Tautologie; die gleiche mangelhafte Formel findet sich aber auch wörtlich in dem bezeichneten Seitenstücke, d. h. dem St. Galler Fragmente. Das Pax et caritas etc., welches darauf, hier wie dort fast gleichlautend, folgt, gibt sich als den etwas umgestalteten paulinischen Segenswunsch II Cor. 13, 13 zu erkennen. Er zeigt an den beiden Stellen diese längere Form, während er in der Messe des I. römischen Ordo in die kürzere, noch heute übliche Fassung übergangen ist: Pax Domini sit semper vobiscum. Der Segenswunsch aber wurde von dem Volke mit Et cum spiritu tuo beantwortet. Er bereitete auf den Friedenskuß der Gemeinde vor. Indessen erweiterte der Celebrant gemäß dem Stowe-Missale vor dem Friedenskuß zunächst noch die gesprochene Segensformel durch die Oration um den Frieden Pacem mandasti etc. Die Elemente dieser Oration finden wir in dem heutigen Gebete des römischen Meßbuches vor der Ertheilung des Pax wieder. Danach nahm er die Mischung der beiden Elemente vor (et mittit sancta in calicem, wie das Bruchstück sagt), und dieser Handlung entsprach das Gebet des

Stowe-Missale Commistio etc., mit welchem man die im Jahrg. 1885, 561 f. angeführten ganz ähnlichen Formeln des I. Ordo Romanus und der späteren römischen Liturgie vergleichen möge. Hierauf endlich folgte das Agnus Dei; es hat ebenso wie das Agnus Dei im I. Ordo und wie das „Confractorium" der ambrosianischen Liturgie die Bedeutung eines Gesanges während der Brechung der für die Communicanten vorzubereitenden heiligen Species. Nun erst kam der Friedenskuß.

Das gregorianische Sacramentar enthält leider Nichts über alle diese Riten und Gebete nach dem Paternoster. Es regt nur unser Forschen an durch die beiden einfach hingestellten Texte: Pax Domini sit semper vobiscum (der verkürzte paulinische Segenswunsch, schon in den apostolischen Constitutionen in der gleichen Form Ἡ εἰρήνη τοῦ Θεοῦ εἴη μετὰ πάντων ὑμῶν vorhanden) und Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis; aber auch den letzteren Text fand Muratori nur in dem vatikanischen Codex. — Ebenso erfahren wir nichts Näheres aus dem gelasianischen Sacramentar.[1])

[1]) Den Friedenskuß des Volkes müssen wir in der römischen Liturgie schon für die Zeit des Gelasius in diesen Theil der Messe nach dem Kanon verlegen. In der ursprünglichen Liturgie fand er vor der Händewaschung, welche die Oblation einleitete, statt, und seine Stellung in dem Theile der Messe vor der Wandlung hat er in Folge dessen auch in den meisten Liturgieen bewahrt, als diese sich nach und nach aus der Urliturgie abzweigten. Aber in der römischen Kirche bestand jene Besonderheit schon lange vor Gelasius. Bereits Innocenz I. († 417) redet in seinem Schreiben an Decentius von Eugubium von der Ertheilung des Friedenskusses an das Volk nach Wandlung und Kanon als einer feststehenden römischen Sitte (quum post omnia quae aperire non debeo [Arcandisciplin] pax sit necessario indicenda. Jaffé 2. ed. n. 311; Mansi III, 1029). Gregor fand keinen Anlaß, hierin eine Aenderung eintreten zu lassen. Uebrigens scheint nach dem ersten Ordo Romanus ebensowohl wie nach dem zweiten der Friedenskuß von Seite des Celebranten nur beim Beginne der Messe gleich nach der Ankunft am Altare ertheilt worden zu sein, und zwar bloß den hervorragendsten Mitgliedern der Assistenz (uni episcopo de hebdomadariis et archipresbytero et diaconibus omnibus; Ordo I. n. 8; Migne P. L. 78, 941; presbyteris duobus et diaconibus omnibus; Ordo II. n 8; Migne 979). Bei der Ertheilung des Pax vor der Kommunion wird dagegen in beiden Ordines nur der Archidiakon als derjenige genannt, durch welchen der Pax der übrigen Assistenz vermittelt wird, wobei auch das Volk sich denselben spendet (Archidiaconus pacem dat episcopo priori, deinde caeteris per ordinem et populis; Ordo I. n. 18. — Archidiaconus dat pacem episcopo priori, deinde ceteri per or-

Ich habe hier nicht die Aufgabe, einen Commentar zu dem Ordo Missae außerhalb des Kanons zu schreiben, und darum beschränke ich mich auf einige flüchtige Bemerkungen zu dem noch erübrigenden Warren'schen Texte, welcher gelegentlich des gelasianischen Kanons des Stowe-Missale oben mitgetheilt wurde. Es erscheint da zuvörderst, mit den Worten Pacem meam do vobis beginnend, ein Gesang, der sich offenbar als Kommuniongesang kundgibt. Ob er lediglich irische Eigenthümlichkeit ist, mag ich nicht entscheiden [1]). Sein Seitenstück findet er in dem irischen Fragmente von St. Gallen (S. 10 Note), nur daß in dem letzteren nicht alle Verse vorkommen und die vorkommenden wiederholt eine andere, unrichtige Ordnung aufweisen. Die in dem Drucke des Stowe-Missale durch Warren nicht unterschiedenen Verse des Kommuniongesanges habe ich, ebenso wie diejenigen des Brechungsgesanges, in der obigen mehr übersichtlichen Weise gegliedert, wobei die Bezeichnungen V. und R. Zusätze von mir sind. Bei dieser

---

dinem et populus, separatim viri et feminae; Ordo II. n. 12). Man beachte außerdem, daß Innocenz I. an der oben citirten Stelle ausschließlich von dem Friedenskuß des Volkes spricht; er redet gegen diejenigen, welche dem Volke den Pax vor dem „Ende der Geheimnisse" vorschreiben, und er findet in der Vornahme der von ihm ins Auge gefaßten Ceremonie nach dem Kanon die Einstimmung des Volkes in die vollendete Feier symbolisch ausgedrückt. Sollte also von den beiden Friedensertheilungen der Ordines etwa die erstere und engere, welche am Anfang der Messe war, mit der Praxis der Urkirche zusammenhängen, während die zweite, allgemeine und erst vor der Kommunion stattfindende, den Uebergang zu der nachmaligen Gewohnheit bildete, daß der Pax überhaupt ausschließlich vor der Kommunion stattfand? Auch der ambrosianische Ritus hat außer dem Pax vor der Kommunion noch nach dem Evangelium das Pacem habete mit dem Responsorium Ad te Domine (Daniel Cod. lit. 1, 66).

Jedenfalls braucht man nicht mit Probst (Liturgie S. 375) für die älteste römische Kirche hinsichtlich des Pax eine von der sonstigen Urliturgie abweichende, „von den Zeiten der Apostel an heimische" Sitte zu postuliren, um so weniger, als Justin, der in Rom lebte, den Friedenskuß vor der Opferung hat (Apol c. 65).

[1]) Man sang gemäß des I. Ordo zu Rom bei der Kommunion eine antiphona ad communionem und danach einen Psalm, der nicht näher genannt wird (n. 20), vermuthlich den Ps. 33, Benedicam Dominum in omni tempore, welchen die apostolischen Constitutionen als Kommuniongesang anführen. Heute ist nur die Antiphon als „Communio" geblieben.

Anordnung tritt u. A. hervor, wie nach dem 10., 12., 14. und 16. Verse je ein Psalm ganz oder theilweise eingeschaltet wurde, wahrscheinlich je nach der Menge der Communicanten; denn Dominus reget (*Vulgata* regit) me ist der Anfang des 22. Psalms, Domini est terra der des 23., Ad te Domine der des 24. und Judica me Domine der des 25. Psalms. Die Worte Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus sind aus dem in der Urliturgie gebrauchten (33.) Communionpsalme. Am Schlusse des ganzen Gesanges wiederholte man das Venite benedicti patris etc. sowohl nach dem Gloria Patri et Filio etc. als nach dem Sicut erat in principio etc. Inhaltlich betrachtet knüpft der Kommuniongesang passenderweise an den „Frieden des Herrn" an, den der ertheilte Pax versinnbildete; er geht dann über zu dem „im Frieden zu begrüßenden" König des Himmels und schildert mit den Worten der heil. Schrift des alten und neuen Bundes die Wonne seines Mahles, welches nichts Geringeres darbietet als Christi Fleisch und Blut (sacrum corpus Domini Salvatoris et sanguinem). Der Preis und der Dank führen hierbei von selber zu dem Opfer heiliger Vorsätze (Regnum coelorum vim patitur etc.). Ein Hinweis auf das himmlische Mahl in glücklicher Ewigkeit krönt die schöne Gedankenreihe.

Mit den drei Orationen, die im Stowe-Missale auf den Kommuniongesang folgen, kehrt laut Warren's Angabe die Hand des ursprünglichen Schreibers zurück, die dann auch Alles mit dem Missa acta est abschließt. Die drei Orationen kommen ebenso in dem alten gallikanischen Ritus vor (s. Daniel Cod. lit. 1, 109). Das St. Galler Fragment aber besitzt wenigstens die beiden ersten. Im Stowe-Missale machen sie auf gelasianische Herkunft keinen Anspruch.

Ueber freies und unfreies Fürwahrhalten mit Bezug auf den Glaubensakt.

Von Christian Pesch S. J.

In einer Abhandlung dieser Zeitschrift (1884 S. 50 ff.) suchte ich darzuthun, daß nach der Lehre des hl. Thomas der Glaube nur deshalb eine göttliche Tugend sei und sein könne, weil er sich auf die göttliche Wahrheit als auf seinen einzigen und ausschließlichen innern Grund stütze. Diese Auffassung vom Glauben kann nur dann richtig sein, wenn die dem Glauben vorausgehende subjektive Erkenntniß von der Allwahrhaftigkeit Gottes und der Thatsache der Offenbarung sich zum Glauben selbst rein als nothwendige Vorbedingung und ganz und gar nicht als mitbewirkende Ursache des gläubigen Fürwahrhaltens verhält.

Es ist nun kein Zweifel darüber möglich, daß der englische Lehrer sich in der That das Verhältniß so gedacht habe. Das ist, um nur ein Zeugniß herauszuheben, klar gesagt De Verit. qu. 14. a. 1. c.: Sciens habet cogitationem causantem assensum, et sic non habet assensum et cogitationem quasi ex aequo, sed cogitatio inducit ad assensum. Sed in fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo. Non enim assensus ex cogitatione causatur. Darum waltet zwischen dem Erkennen des Beweggrundes durch die Predigt der Kirche und dem Glauben selbst die gleiche Beziehung ob, wie zwischen Sinneswahrnehmung und geistigem Erkennen, d. h., die Be-

ziehung von Bedingung zu Bedingtem. Die Stelle, an welcher Thomas dies ausspricht, lautet: Quae exterius proponuntur, se habent ad cognitionem fidei, sicut accepta per sensum ad cognitionem principiorum. (Nam) habitus (fidei) non movet per viam intellectus, sed per viam voluntatis; unde non facit videre illa, quae creduntur sed facit voluntarie assentire.[1])

Indessen kommt es offenbar nicht sowohl darauf an, welche Ansicht der hl. Thomas in dieser Frage gehabt habe, sondern vielmehr darauf, ob diese Ansicht richtig sei; denn ein Ἀυτὸς ἔφα-Beweis wäre hier ganz gewiß nicht angebracht. Können wir also mit dem Aquinaten zur Lösung der Frage nach den wesentlichen Bestandtheilen des Glaubens in der That den Satz zu Grunde legen, daß das gläubige Fürwahrhalten von der vorausgehenden Erkenntniß wohl nothwendig bedingt aber nicht innerlich verursacht werde? Auf diese Frage möchte die vorliegende Untersuchung antworten. Es soll also hier nicht eine vollständige analysis fidei gegeben werden. Es wird vielmehr das über diesen Gegenstand in der früheren Arbeit Gesagte vorausgesetzt, und nur die eine Frage nach dem Verhältniß der subjectiven Erkenntniß zum Fürwahrhalten hier erörtert.

In der zweiten Auflage der „Theologie der Vorzeit" Bd. 4 S. 513 behandelt P. Kleutgen diese Frage in Form einer Schwierigkeit und sagt: „Obwohl die Vernunft durch die Erkenntniß der Gründe zum Fürwahrhalten des göttlichen Zeugnisses nicht bestimmt wird, so kann sie doch immer nur mit Rücksicht auf diese Gründe für wahr halten. Somit wäre die Erkenntniß derselben, wenn auch untergeordnete, doch wahre Ursache des Glaubens. Wenn aber das, so läßt sich das gött-

[1]) In Boeth. de Trin. l. 1. c. 1. q. 1. ordine 3. a. 1. ad 4. An dieser Stelle findet sich so das im vorigen Jahrgange S. 62 unten gemeinte Citat vollständig. — Bei dieser Gelegenheit bemerke ich auch, daß die Stelle ebd S. 51: Fides dicitur consistere etc. 2, 2. q. 4. a. 2. ad 1. steht und diejenige S. 61 oben: In Boeth. de Trin. prooem. q. 2. a. 2. c. Die angeführten Quaest disp. sind die quaest. disp. de Veritate. In den aus den Erklärungen zum Lombarden angezogenen Stellen z. B S. 51: „Fides non est virtus intellectualis" bedeutet das ad 3 so viel wie ad 3 quaestionem oder quaestiunculam, da ja in diesem Werke die Quästionen in Artikel, und die Artikel wieder in kleinere Quästionen eingetheilt sind.



liche Zeugniß selbst nicht schlechthin letzter Beweggrund nennen. Geht dem Fürwahrhalten desselben auch kein anderes Fürwahrhalten vorher, aus dem es als nothwendige Folge entspränge, so geht ihm doch ein Fürwahrhalten vorher, aus dem es unter dem Einflusse der Gnade durch einen Beschluß des Willens entspringen kann; jenes Fürwahrhalten nämlich, welches die Erkenntniß der einzelnen Gründe erzeugt. Das ist es aber, was man, in der neuern Scholastik wenigstens, fast allgemein mißbilligt, darauf dringend, daß Gott selbst ausschließlicher Beweggrund des Glaubens und dieser eine so rein göttliche Tugend sei, daß ihm nichts Menschliches beigemischt werden dürfe."

In der That kann dies Letztere gerade beim Glauben nicht scharf genug betont werden; denn jede Thätigkeit des Erkenntnißvermögens geht mit unabweisbarer Nothwendigkeit nach der Regel vor sich: Pejorem sequitur semper conclusio partem, wobei conclusio im weitesten Sinne als jede mittelbare Erkenntniß aufzufassen ist. Ist der Glaube durch etwas Geschöpfliches als seinen Theilgrund vermittelt, so ist es dieser geschöpfliche Bestandtheil, welcher den Maßstab für die Würde und die Festigkeit des Glaubens abgibt. Bei einer Verkettung von Wahrheiten trifft dasselbe zu wie bei jeder anderen Kette: nicht der stärkste Ring bestimmt die Festigkeit der Kette, sondern im Gegentheil der schwächste. Soll die Erkenntniß der Allwahrhaftigkeit Gottes und der Offenbarungsthatsache den Glauben ursächlich mitbewirken, dann ist und bleibt der Glaube gerade so stark und so schwach, wie diese Erkenntniß und seinem Inhalte nach ebenso natürlich; denn das Ansehen Gottes kann in diesem Falle nicht bestimmend auf mich wirken nach der Fülle der Unendlichkeit, die es in sich besitzt, sondern nach dem Maße der Einsicht, die ich von demselben habe. Ich halte das Ansehen Gottes für wahr, weil ich dasselbe eingesehen habe, also auch nur insoferne als ich es eingesehen habe; ich glaube im letzten Grunde mir selbst, Gott aber nur darum, weil meine Einsicht sich für ihn verbürgt.

Bei jeder vermittelten Erkenntniß stützt sich eben das Vermittelte auf das Vermittelnde, von ihm erhält es seine ganze Kraft, mit ihm steht es fest oder fällt es. Es ist genau umgekehrt, als bei der Thätigkeit des Strebevermögens. Da ist es das letzte anzustrebende Ziel, welches den Mitteln zu ihm zu gelangen ihre Begehrungswürdigkeit verleiht; darum werden

die nothwendigen Mittel mit derselben Liebe geliebt, wie das Ziel. So können wir Geschöpfliches mit göttlicher Liebe lieben, aber auf geschöpfliche Gründe hin den Akt einer göttlichen Verstandestugend setzen, das können wir nie und nimmer. Wie bei der Liebe das letzte unter den angestrebten Gütern den vorausgehenden seinen Werth mittheilt, so muß umgekehrt bei jeder Erkenntnißthätigkeit das Nachfolgende seinen Werh dem Vorausgehenden entlehnen; die Schlußfolgerung ist soviel werth und nicht mehr als die Vordersätze, aus denen sie hergeleitet wird, mag nun ein discursus formalis oder ein discursus virtualis stattfinden. Wird also etwas Göttliches angenommen, weil die menschliche Einsicht es als wahr erkennt, so ist diese Annahme eine menschliche und mit nichten ein göttlicher Tugendakt.

Es hilft da wenig zu sagen, man dürfe die Forderungen an die Göttlichkeit des Glaubens nicht überspannen, da ja offenbar ein geschaffenes Wesen nicht Träger einer göttlichen Tugend im denkbar höchsten Sinne des Wortes werden könne. Das ist sehr richtig, insoferne von den subjectiven Bestandtheilen des Glaubens die Rede ist; aber auf den Beweggrund des Glaubens angewandt, ist es durchaus falsch. Bei der Liebe und der Hoffnung kann der objective Inhalt des Beweggrundes auch Menschliches einschließen, weil hier das Menschliche vergöttlicht wird; denn wer zur Liebe angetrieben wird durch die Vollkommenheit der Geschöpfe, weil und inwieweit diese ein Abglanz der göttlichen Vollkommenheit ist, der erweckt offenbar den Akt einer göttlichen Tugend, weil er in den Geschöpfen Gott liebt; ebenso setzt derjenige sonder Zweifel einen Akt der göttlichen Hoffnung, der seine ewige Seligkeit anstrebt im Vertrauen auf die von Gott angeordneten geschöpflichen Mittel. Anders ist es beim Glauben. Treten in den Beweggrund desselben natürliche Bestandtheile ein, so ist es um die Göttlichkeit geschehen, da hier das Menschliche nicht vergöttlicht, sondern das Göttliche vermenschlicht würde. Diese Verschiedenheit hängt unzertrennlich zusammen mit der verschiedenen Natur des Strebe- und des Erkenntnißvermögens. Darum drängen sowohl Suarez als Lugo wie alle Scholastiker so entschieden darauf, daß alles Menschliche aus dem Beweggrunde des Glaubens vollständig ferngehalten werden müsse.

Wir stehen also hier vor der Aufgabe, nachzuweisen, wie

es möglich ist, daß unser Verstand eine Thätigkeit habe, deren Gegenstand Gott in sich ist, während doch andererseits unsere Erkenntniß zu Gott nur emporsteigen kann auf der Stufenleiter der Geschöpfe. Ist es nicht ein Widerspruch, daß eine Fähigkeit nur mittelbar zu einem Gegenstande gelangen kann, und trotzdem denselben Gegenstand unmittelbar erfassen soll? Darauf wurde schon früher erwidert: Es ist dies ein Widerspruch, wenn jene Fähigkeit nur eine Art von Thätigkeit hat; es ist aber kein Widerspruch, wenn jene Fähigkeit in einer zweifachen, ganz verschiedenen Art thätig sein kann; denn dann ist es denkbar, daß eine Thätigkeit unmittelbar einen Gegenstand erreichen kann, die andere aber nicht. Nun aber findet sich in unserem Erkenntnißvermögen eine solche doppelte Art von Thätigkeit, Einsicht und Fürwahrhalten, von denen jene unfrei, diese frei ist, jene vom Verstande allein, diese vom Verstande und vom Willen zugleich ausgeht.

Wenn also noch bewiesen werden kann, daß das Fürwahrhalten von der Einsicht nicht verursacht, sondern nur bedingt wird, so haben wir einen ganz bequemen Schlüssel zur Lösung eines anscheinend so unerschließbaren Räthsels.

Nun läßt sich in unserem Falle schon ein einfacher Schluß von der Nothwendigkeit und Wirklichkeit auf die Möglichkeit machen: Der Glaubensakt ist nothwendig und wirklich, also ist er möglich. Nun wäre er aber nicht möglich, wenn sein letzter Beweggrund etwas Geschaffenes wäre. Also muß dieser Beweggrund etwas Göttliches sein. Weiterhin aber kann dieser göttliche Beweggrund nur auf uns wirken, nachdem unsere Erkenntniß ihn erfaßt hat; denn die Meinung, daß der Glaube ohne Erkenntniß durch bloßen blinden Gnadentrieb zu Stande komme, dürfen wir hier als zweifelsohne falsch bei Seite lassen. Ist mithin Erkenntniß nothwendig, so ist dieselbe für das Fürwahrhalten entweder Ursache oder bloße Vorbedingung. Ist sie Ursache, so könnte höchstens dann der Glaube noch göttlich sein, wenn der göttliche Beweggrund unmittelbar erkannt und nicht wieder aus geschöpflichen Gründen erschlossen würde. Unmittelbare Erkenntniß des Göttlichen kann nach allen Lehrmeinungen nur erfolgen durch Glauben [1]) oder Schauen. „Wenn (nun) der

---

[1]) Es ist allerdings im Grunde ein Widerspruch, den Glauben eine unmittelbare Erkenntniß zu nennen; aber wir wollen uns dieser Bezeich-

Beweggrund des Glaubens weder durch unmittelbare Einsicht (Schauen) noch auch durch eigentlichen Glauben erkannt, und doch auch nicht in Folge bloßer Antriebe fürwahrgehalten wird, so bleibt nichts übrig, als daß diese Erkenntniß mittelbare Einsicht sei" (Kleutgen a. a. O. S. 507), und weiterhin, daß diese mittelbare Einsicht nur Vorbedingung, nicht Beweggrund des Fürwahrhaltens sei. Das Entweder—Oder des Schlusses ist offenbar vollständig: Entweder wird der Beweggrund des Glaubens gar nicht gewußt, oder er wird durch Glauben gewußt, oder durch unmittelbare Einsicht, oder durch mittelbare Einsicht. Ein Weiteres ist nicht denkbar. Nun aber hat bereits P. Kleutgen so klar die Unmöglichkeit der drei ersten Annahmen nachgewiesen, daß unbedenklich auf seine Beweisführung hin der vierte Weg als der einzig mögliche bezeichnet werden kann.

Wohl hat man von verschiedenen Seiten versucht, diese Beweisführung abzuschwächen; aber Jeder, der unparteiisch die Gründe abwägt, wird gestehen müssen, daß diese Versuche mißlungen sind. P. Kleutgen selbst hat sich nicht entschließen können, jenen vierten Weg für den entschieden richtigen zu halten, und da kein anderer mehr möglich ist, so mußte er zu einem aussichtslosen Ignoramus kommen. „Welch anderer Weg nun einzuschlagen sei, sehe ich nicht; aber soviel ist gewiß, die neue Scholastik hat durch den Satz, daß Gott auch als Gegenstand der Erkenntniß letzter Grund des Fürwahrhaltens der Offenbarung sein müsse, der Theologie eine Aufgabe gestellt, an deren Lösung sie Jahrhunderte hindurch sich vergeblich abgemüht hat" (A. a. O. S. 525). Allein die Form dieses Geständnisses zeigt uns schon, daß nur mangelhafte Unterscheidung und Auseinanderhaltung der Begriffe die letzte Schranke war, die von der so nahe erreichten Wahrheit trennte. Gott ist freilich als G e g e n s t a n d der Erkenntniß letzter Grund des Fürwahrhaltens; aber nicht die E r k e n n t n i ß dieses Gegenstandes ist Grund des gläubigen Fürwahrhaltens, auch nicht einmal Theil-Grund oder Mit-Ursache, nein! sie ist lediglich Vorbedingung. Trotzdem sie also aus dem Geschaffenen hergeleitet wird und sich auf geschöpfliche Gründe stützt, so thut dies doch der Göttlichkeit des Glaubens nicht den mindesten Eintrag. Die Wesenheit eines

nung im Sinne des Suarez einstweilen anbequemen; der Begriff wird weiter unten aufgeklärt werden.



Aktes wird ja nicht bestimmt durch dessen Vorbedingungen, sondern nur durch das Formalobjekt; dieses ist und bleibt aber beim Glauben Gott allein.

Wie aber ist das möglich, daß eine Erkenntniß auf das nachfolgende Fürwahrhalten keinen bewirkenden Einfluß ausüben soll? Das ist freilich unmöglich, wenn das Fürwahrhalten jenes ist, von welchem die Philosophen und Theologen so ziemlich einstimmig lehren: In verum evidens assensus est necessarius; es ist aber sehr wohl möglich im Bezug auf jenes Fürwahrhalten, von dem ebenso einstimmig gelehrt wird: In verum non evidenter apparens assensus est liber. Diese beiden Sätze finden sich wohl in jedem Leitfaden der Logik; man braucht gar nicht weit im Studium der scholastischen Philosophie fortgeschritten zu sein, um zu wissen, daß es ein freies und ein unfreies Fürwahrhalten gibt. Aber eine andere Frage ist es, ob man sich immer über das Verhältniß dieser beiden Arten des Fürwahrhaltens klare Rechenschaft ablegt. Ist denn das freie und das unfreie Fürwahrhalten wesentlich gleich oder vielmehr wesentlich verschieden? Setzt der Verstand den gleichen Akt, wenn er im klaren und ganz ungetrübten Besitz einer Wahrheit seine Ruhe findet, und wenn er unter dem Einflusse des Willens eine Wahrheit so zu sagen in Besitz nimmt, die sich ihm von selbst nicht so bedingungslos darbietet — oder ist etwa die Thätigkeit in diesem und in jenem Falle eine ganz andere? Das nothwendige Fürwahrhalten wird durch die vorausgehende Einsicht, d. h. durch die apprehensio terminorum, unstreitig verursacht; aber auch das unfreie Fürwahrhalten? Hier dürfte der Angelpunkt sein, um den schließlich die Frage nach dem letzten Grunde des Glaubens sich dreht; hier der Scheideweg zum Irrthum und zur Wahrheit. Eine kurze Darlegung der Art und Weise, wie die beiden, jetzt fast noch einzig beachteten Auffassungen des Glaubens, die des P. Suarez und die des Kardinal Lugo, entstanden sind, wird uns dieses klar machen und uns zugleich den Ariadnefaden zum Ausgang aus dem Wirrsal von Schwierigkeiten an die Hand geben.

Die Lehre des Suarez vom Glaubensakte kann nicht aus seinem Tractatus de fide allein hinlänglich gewürdigt werden, die Grundanschauungen müssen vielmehr in der Metaphysik und Psychologie gesucht werden.

Zunächst die Begriffsbestimmung des Glaubens: „Propria

definitio actus fidei est, quod sit assensus firmus, in auctoritate Dei obscure revelantis fundatus" (De fide d. 6. s. 1. n. 5.). In Betreff des Formalobjektes heißt es: „Illud est objectum formale assentiendi, in quod ultimo resolvitur assensus tamquam in primum motivum assentiendi." „Vera resolutio (fidei) est, has duas veritates seu perfectiones in cognoscendo et dicendo (infallibilitatem et veracitatem Dei) constituere nostro modo intelligendi in Deo summam quamdam auctoritatem, ratione cuius dignus sit certissima et indubitata fide, atque ita hanc Dei auctoritatem esse objectum formale fidei . . . Nam ad fidem testificantis duo sunt necessaria, unum est, ut falli non possit; nam alias, quantumvis sit rectus et prudens in loquendo, timeri potest, ne fallatur; aliud est, ut non decipiat nec voluntarie alios fallat, ut per se patet. Ad primum autem istorum necessaria est veritas in cognoscendo ad secundum autem necessaria est veritas in dicendo; ergo utraque concurrit in objecto formali fidei" (l. c. disp. 3. s. 4. n. 7. u. s. 6. n. 1.). Nach Suarez ist also die veritas prima das objectum formale fidei, quia est primum motivum assentiendi. Die veritas prima wird also ihrer selbst wegen für wahr gehalten, alles Andere wegen seiner Verbindung mit der veritas prima. Da aber alles Fürwahrhalten auf Grund der veritas prima göttlicher Glaube ist, so ist auch der assensus in veritatem primam Glaube im eigentlichen Sinne des Wortes. Daher ist festzuhalten: „fidem non posse resolvi vel fundari in prima veritate ut evidenter cognita, sed ut credita per eamdem fidem" (l. c. d. 3. s. 6. n. 4.).

Bis dahin ist nun Alles noch einer richtigen Erklärung fähig; daß die veritas prima der letzte Grund des Glaubens sei, und daß sie um ihrer selbst willen für wahr gehalten und insoferne wirklich geglaubt werden könne, das läßt sich noch richtig verstehen. Die Frage ist nur: Können diese Sätze im Zusammenhang mit der ganzen hierhergehörigen Lehre von Suarez einen richtigen Sinn haben oder nicht? Das aber wird an letzter Stelle davon abhangen, wie Suarez das Verhältniß von Fürwahrhalten und Einsehen, von assensus und apprehensio erklärt.

Sehen wir seine Lehre über diesen Gegenstand näher an. De anima l. 3. c. 6. n. 4. sagt er: „Notandum, intellec-

tum aut comparare res simpliciter conceptas, componendo tantum extrema, non ferendo sententiam de propositione a se composita, i. e. neque assentiendo illi neque dissentiendo, et haec certe est mera apprehensio a judicio distincta; aut componere ipsa extrema ferendo sententiam i. e. adhaerendo vel non adhaerendo tali compositioni ut verae, vel ut falsae; haec igitur adhaesio judicium est... Judicium ergo ille actus est, quo intellectus cognoscit, unum convenire alteri, quapropter judicium non est actus realiter distinctus a compositione intellectus cognoscitiva connexionis extremorum. Unde judicare est componere cognoscendo connexionem, qui actus a compositione vel divisione mentali non est distinctus." Demgemäß ist also das Fürwahrhalten ein und dasselbe mit der Einsicht, daß das Prädikat dem Subjekte zukomme oder nicht. Ja es gibt eigentlich gar keine andere Einsicht als eben diesen Akt des Fürwahrhaltens. „Si attente res spectetur, intellectus nihil vere cognoscit, donec judicet . . . Quando enim intellectus apprehendit compositionem et suspendit assensum, ideo est, quia ignorat, an revera illa extrema ita conjuncta sint in re, sicut per compositionem apprehenduntur . . . E contrario vero fieri non potest, ut intellectus componat praedicatum cum subjecto, actu cognoscendo eorum conjunctionem, quam in re habent vel habere existimantur, quin judicet, ita esse vel non esse. Quia si totum hoc cognoscit, nihil est, quod judicium addere possit. Igitur judicium compositionis in cognitione illa consistit, qua cognoscitur praedicatum convenire subjecto." (Metaph. disp. 8. s. 4. n. 5.).

Also jedes Fürwahrhalten ist ein und dasselbe mit der Einsicht von der Wahrheit eines Satzes. Der Satz somit: Gott ist allwissend und allwahrhaftig, wird dann unmittelbar und um seiner selbst willen für wahr gehalten, wenn er unmittelbar und aus sich selbst eingesehen wird. Nun aber sagt uns Suarez, dieser Satz müsse im Glauben um seiner selbst willen für wahr gehalten werden; also muß derselbe auch unmittelbar und aus sich selbst eingesehen werden. Das geschieht jedoch nicht durch einen Akt, der dem Glauben vorausgeht, sondern im Glaubensakte selbst. Man glaubt, was Gott sagt, weil er die ewige Wahrheit ist; und daß er die ewige Wahrheit ist, glaubt man,

weil er es sagt. „In hoc ergo modo credendi ratio formalis objecti fidei non per evidentiam, sed per fidem cognoscitur, quia cognoscitur eodem actu, quo res ipsa credita cognoscitur.“ (De fide d. 3. sect. 6. n. 6.). Immerhin bleibt es also wahr, daß etwas Göttliches unmittelbar und nicht aus geschöpflichen Mitteln erkannt wird.

Wie aber läßt sich das vereinigen mit der ganz allgemeinen und unbestreitbaren Lehre, daß von uns alles Göttliche nur durch einen Schluß von dem Geschaffenen auf den Schöpfer erkannt werden könne? Wie läßt es sich ferner vereinigen mit dem Satze, daß unmöglich in irgend einer Ordnung der Dinge der erste Erkenntnißakt Glaube sein könne? Auf diese Fragen weiß Suarez keine andere Antwort, als: Das sei ein Geheimniß. „Respondetur, concedendo imprimis, hoc esse magnum fidei mysterium, quod licet (fides) non videat clare objectum neque res creditas, nihilominus non accipiat objectum suum, ut in illo per se nitatur, tamquam cognitum per aliud lumen, sed sua virtute et efficacia credat illud . . . Secundo addo, hoc mysterium, quod de fide diximus, esse valde consentaneum rationi; nam tota haec certitudo debetur infinitae excellentiae divinae, imo intrinsece videtur sequi ex qualitate, ut sic dicam, divini testimonii, quatenus omnino infallibile est et obligare potest ad credendum ea quae dicit, tamquam infallibilia; dicendo enim aliquid, eo ipso dicit, se esse veracem in eo, quod affirmat; nam hac ratione inducit ad credendum, illud dictum esse verum, et consequenter etiam dicit, ita se esse veracem, ut mentiri nullo modo possit; nam hoc titulo obligat ad credendum illud tamquam infallibile, et ideo ex intrinseca natura talis fidei et talis objecti nascitur, ut idem testimonium, quod sufficit ad credendum rem revelatam, sufficiat ad credendum, ipsum revelantem esse veritatem, quae fallere non potest . . . Semper enim fatendum est, resolutionem fieri ex objecto materiali ad formale; ipsum autem formale objectum non in aliud resolvitur, sed per seipsum creditur, quia potest de seipso testificari, et ita in seipso reflectitur et tali modo de se testificatur, ut faciat evidenter credibilia, non solum alia, quae dicit, sed etiam, quae de seipso testificatur, quod pertinet, ut dixi,

ad infinitam excellentiam divinae veritatis, et ideo non est haec cognitio cum aliis comparanda.“ (L. c. n. 8.).

In dieser Lehre von Suarez sind zwei Sätze enthalten, die der ganzen Auffassung ihr eigenthümliches Gepräge verleihen, nämlich: 1. Weil das Formalobjekt unmittelbar fürwahr gehalten werden muß, darum muß es auch unmittelbar erkannt werden. 2. Diese Erkenntniß kann keine natürliche Einsicht sondern muß Glaube im eigentlichen Sinne des Wortes sein. — Die Nothwendigkeit einer solchen Erkenntnißweise ist daraus herzuleiten, daß der Glaubensakt sonst gar nicht erklärt werden kann; die Möglichkeit können wir nicht positiv einsehen, dieselbe ist und bleibt ein Geheimniß.

An diesen letzten Punkt setzte Cardinal de Lugo seinen Hebel an, um von da aus die ganze Theorie zu stürzen. Seine einfache Widerlegung lautet: Die Erklärung des P. Suarez endet mit einem Geheimnisse; also ist sie falsch, „Ego odi hunc philosophandi et theologizandi modum, ut propter quamlibet scholasticam difficultatem recurramus ad mysteria, quibus res fidei nostrae difficiles, incredibiles, imperceptibiles omnibus reddamus, dum eis persuadere volumus, illa ipsa, quae in seipsis experiuntur (nämlich bei Erweckung eines Glaubensaktes) alias esse ab iis, quae ipsi experiuntur. Omnes enim fideles experiuntur, se credere et operari circa res fidei, sicut circa alia objecta, nec suum intellectum transferri ad alium modum operandi absque objecto; modum, inquam, adeo diversum, qualem numquam in rebus aliis habuerunt.“ Dann sagt er, es sei gerade so unerfindlich, wie man Jemanden glauben könne, ohne vor dem eigentlichen Glauben dessen Wahrhaftigkeit zweifellos erkannt zu haben, wie es unbegreiflich sei, daß man einen Gegenstand liebe, ehe man ihn erkannt habe. Wollte man aber auch allenfalls die Möglichkeit zugeben, so müßte doch diese ganz verschiedene Art der Thätigkeit deutlich in's Bewußtsein treten. Von einem derartigen Bewußtsein sei aber keine Spur vorhanden, sondern vielmehr vom geraden Gegentheil. „Numquam fideles agnoscunt talem diversitatem in suo intellectu, sed potius experiuntur, suum intellectum eodem modo procedere et operari quaerendo veritatem et illam prosequendo sicut in aliis ocjectis.“ (De fide d. 1. s. 4. n. 38.).

Somit beschränkt Lugo seinen ganzen Widerspruch auf den zweiten der obigen Sätze des P. Suarez; er beweist, daß der Glaube nicht die erste Erkenntniß sein könne, die wir von einem Gegenstande haben. Dieser Beweis ist ihm vorzüglich gelungen; derselbe ist eben auch nicht schwer zu führen, der Gegner muß von vorneherein zugeben, daß unser natürliches Denken und unser Bewußtsein wider ihn sind. Er muß sich hinter dem Schilde des Geheimnisses decken, das aber für solche Fälle eine schwache Schutzwaffe bietet. Treffend sagt einer der größten Theologen, P. Didakus Ruiz de Montoya, wenn gewisse Leute sich beikommen ließen, theologische Fragen durch Aufstellung von Geheimnissen lösen zu wollen, so müsse man immer „tres certissimas regulas“ beobachten „in obedientia et submissione intellectuali“: „Prima regula sit, ut nostrum intellectum submittamus primae veritati, et illis, qui a prima veritate acceperunt infallibilem auctoritatem, videl. Scripturae, Ecclesiae . . . Secunda regula, ut illi doctrinae submittamus intellectum, quae post exactum examen per solida argumenta theologica videbitur melius cohaerere cum Scriptura sacra, Conciliis, Patribus et ratione naturali. Unde oritur tertia regula, prohibens eam submissionem, qua intellectus captivetur ad credendam illam doctrinam, quam post diligentissimum . . . examen judicat repugnare.“ (De scient. Dei disp. 49. sect. 1.). Demgemäß hatte Lugo entschieden Recht, die Zumuthung des Suarez zurückzuweisen, wir sollten das unerklärliche Geheimniß annehmen, daß in irgend einer Ordnung das erste Erkennen Glauben sein könne.

Den andern Satz ließ jedoch Lugo ungehindert stehen: Das Formalobjekt des Glaubens müsse unmittelbar erkannt werden. Dieses Formalobjekt ist aber nach ihm die veritas prima, insoferne diese sowohl die Allwahrhaftigkeit Gottes als die Thatsache der Offenbarung umfaßt. „Infero quando . . . quaerimus rationem formalem huius assensus (fidei), idem esse ac inquirere principia objectiva, ex quibus infertur per fidem mysterium (e. g.) incarnationis; nec posse nos inquirere, quae sit ratio formalis huius assensus, quasi illa sit unica et simplex objective; sed debere inquirere, quae sint rationes formales seu praemissae, ex quibus implicite vel explicite infertur assensus incarnationis“ (L. c. s. 6. n. 76.). Die beiden Wahrheiten der Allwahrhaftigkeit Gottes

und der Thatsache der Offenbarung müssen also nach Lugo unmittelbar erkannt werden; sie können aber nicht durch eigentlichen Glauben erkannt werden; also müssen sie durch unmittelbare Einsicht erkannt werden. Dies ist das Fundament, auf welchem Lugo sein ganzes Lehrgebäude aufführt.

Die weitere Entwicklung der Lehre geschieht dann so folgerichtig und in ihrer Art so überzeugend, daß Lugo's Scharfsinn uns Staunen und Bewunderung abnöthigt. Da aber die Theorie allbekannt ist, so genügt es, dieselbe mit wenigen Worten hier zu skizziren. Lugo untersucht zuerst den Satz: Gott ist allwahrhaftig, und sagt, in dieser bedingungslosen Form sei der Satz allerdings nicht unmittelbar aus den Begriffen einleuchtend; wohl aber sei er das, wenn man ihn auf die bedingte Form bringe: Wenn Gott ist, so ist er wahrhaftig; die Verwirklichung der Bedingung aber werde ihrerseits unmittelbar erkannt aus der Thatsache der Offenbarung, und da diese hinwiederum sich selbst unmittelbare als eine göttliche Thatsache bekunde, so folge daraus, daß an letzter Stelle ein rein göttlicher Grund unsere Glaubenserkenntniß bestimme.

„Possumus veracitatem Dei affirmare non absolute, sed solum sub conditione, hoc est: Si Deus loquitur, loquitur vere; seu si Deus est, est summe verax; et hic assensus non videtur indigere alio medio, sed posse ex apprehensione terminorum fieri“ (L. c. s. 6. n. 100.). Was nun die Offenbarung anbelangt, so führen uns die Glaubwürdigkeitsgründe allerdings zuerst als geschöpfliche Erkenntnißmittel zur Thatsache der Offenbarung hin; aber wenn wir einmal so weit gelangt sind, so können wir all die Gründe, die uns dahin geführt haben, nun auch als innerlich zur Offenbarung gehörig betrachten. Die Offenbarung wird dann nicht aufgefaßt als eine rein innergöttliche Thätigkeit, sondern so wie sie uns gegenübertritt: als das im Auftrage Gottes von Menschen gesprochene Wort, aber als ein Wort, das nicht bloß in Reden, sondern auch in Thatsachen besteht, und das aus Lehren, Wundern und Weissagungen zu *einem* göttlichen Zeugniß zusammenwächst. Der Satz: Diese oder jene, von diesen und diesen Wundern und Weissagungen bestätigte Lehre ist von Gott geoffenbart — dieser Satz ist unmittelbar einleuchtend, weil er ein einfaches analytisches Urtheil ist, in welchem das Prädikat naturnothwendig zum Subjekte gehört.

Das Urtheil aber hat einen göttlichen Inhalt, und da dieser Inhalt durch sich selbst erfaßt wird, so ruht offenbar die Glaubenserkenntniß endlich und letztlich auf göttlichem Grunde, id quod erat demonstrandum. „Dicere possumus, assensum illum, quo credimus, Deum hoc revelasse, esse immediatum et ex apprehensione terminorum, sicut solent esse assensus primorum principiorum.“ (L. c. s. 7. n. 116.). Wie aber kann der Satz: Die Predigt der Kirche ist eine göttliche Offenbarung, so unmittelbar einleuchten, wie die ersten Erkenntnißprinzipien? „Quia inter Ecclesiae propositionem tot miraculis confirmatam, testificatam a martyribus, acceptatam a doctis et probis etc. ex una parte, et inter locutionem mediatam Dei ex alia, quae sunt duo extrema illius propositionis, licet non appareat evidenter, apparet tamen obscure tanta connexio, ut ex ipsa connexione extremorum possit intellectus immediate assentiri“ (L. c. n. 124.). Es verhält sich damit ähnlich, wie eine königliche Gesandschaft aus ihrem Gepränge, die Echtheit eines Briefes aus den Zügen der Handschrift, die Rede des Freundes aus der gewohnten Stimme unmittelbar erkannt werden kann.

Das ist in kurzen Zügen die vielbesprochene Lehre Lugo's, welche sich seit ihrem ersten Auftreten allerdings manche Freunde (wenn auch nicht viele unbedingte) erworben, aber auch zahlreiche und entschiedene Gegner gefunden hat. Man vergleiche, um nur ein Beispiel anzuführen, die Salmanticenser, welche der Lehre Lugo's wenig ehrenvolle Bezeichnungen beilegen: „Haec opinio parum rationabilis est“, „novam inducit opinionem fundamentis valde debilibus subnixam“, „haec doctrina plura involvit a veritate aliena“ u. s. w. (De fide disp. 1. dub. 4. §. 5.). Es ist indessen klar, daß so lange der Kampf um eine solche Ansicht noch in der ersten Hitze wogt, hüben und drüben überschwengliche Ausdrücke fallen, die nichts beweisen. Soll der Streit durch Autoritätsgründe geschlichtet werden, dann wird er ewig fortbestehen müssen; Aussicht auf Beilegung ist nur vorhanden, wenn rein sachliche Gründe geltend gemacht werden. Darum ist auch schon von vornherein der Standpunkt verfehlt, wenn als einzige Möglichkeit aufgestellt wird: Entweder Suarez oder Lugo! Suarez und Lugo können beide geirrt haben; und daß sie beide in dieser Frage keine allseitig

befriedigende Lösung geboten haben, geht schon zur Genüge aus dem bis heute nicht verstummenden Widerspruche so bedeutender Theologen hervor, und zwar solcher Theologen, die nicht etwa aus Voreingenommenheit für eine Schulmeinung kämpfen, sondern die eher geneigt wären, Suarez und Lugo zu vertheidigen, wenn sie nur könnten. Wie darum auch nach Suarez und Lugo tüchtige Theologen der Ueberzeugung waren, ohne Anmaßung andere Lösungsversuche aufstellen zu können, so muß auch heute festgehalten werden, daß man nicht nothwendig die eine oder die andere Theorie zu vertheidigen braucht, sondern sich auch anderswo nach der Wahrheit umsehen kann.

Suarez war, wie wir sehen, zu seiner Lehre gekommen, weil er den Satz aufstellte: Fürwahrhalten ist Einsicht, und jede wahre Einsicht ist Fürwahrhalten. „Judicium non est actus realiter distinctus a compositione intellectus cognoscitiva connexionis extremorum.“ Diesen Satz hat auch Lugo ruhig hingenommen und ihn zur Voraussetzung seiner ganzen Untersuchung gemacht. Da liegt der Fehler. Es soll und kann zwar nicht geleugnet werden, daß man eine vollständig klare und ungetrübte Einsicht Fürwahrhalten nennen kann; denn dieses Wort besagt ja schließlich nichts als ein Ruhen des Geistes im Besitze der Wahrheit. „Assensus quietat cogitationem“, sagt der hl. Thomas. Jede Fähigkeit hat eben einen angebornen Trieb zu ihrem eigentlichen Gegenstand hin; hat sie diesen Gegenstand erreicht, so ist der Trieb befriedigt, und an die Stelle des Strebens tritt der Genuß des Besitzes. Es liegt in diesem Falle keine Veranlassung zu weiterer Thätigkeit vor, ja eine solche ist unter Umständen gar nicht mehr möglich: denn Thätigkeit geht immer auf ein Ziel, ist das Ziel vollkommen erreicht, so muß das Streben aufhören und Ruhe eintreten. Daher kann man mit Suarez wenigstens jede evidente Einsicht Fürwahrhalten nennen, insoferne dieses Wort das äußerste subjective Ziel des Strebens nach Erkenntniß bezeichnet. In diesem Sinne ist dann der Satz zu erklären: In verum evidens assensus est necessarius, d. h. wo volle Evidenz vorhanden ist, da ist eben dadurch der denkende Geist befriedigt, sein Trieb beruhigt, ein zweifelndes Hin- und Herschwanken nicht mehr möglich. Auch der Wille hat keinen Grund, ja bis zu einem gewissen Grade gar keine Möglichkeit sich einzumischen; keinen Grund, weil über den vollen Besitz der Wahrheit hinaus

nichts mehr anzustreben ist; keine Möglichkeit, weil jede Fähigkeit ihren eigenthümlichen Gegenstand, falls er ihr unter den entsprechenden Bedingungen gegenübertritt, mit Naturnothwendigkeit umfaßt, ganz unabhängig vom Einfluß des Willens. So wenig daher der Wille machen kann, daß das offene Auge das Licht nicht sieht, oder das Ohr den Schall nicht hört, ebenso wenig kann er den Verstand von der zweifellos einleuchtenden Wahrheit abwendig machen. Höchstens könnte er noch den Verstand zu entschiedenerem Festhalten an der Wahrheit bewegen; allein es gibt Fälle, wo ein Loslassen von der Wahrheit in sich unmöglich und darum ein solcher Antrieb zum mindesten überflüssig ist. Wenn wir darum bei solch evidenten Erkenntnissen noch mit dem Willen auf den Verstand einwirken wollten, so wäre das gerade so sonderbar, wie wenn Jemand sich Mühe gäbe, einen Andern von allbekannten Binsenwahrheiten zu überzeugen, an denen Niemand zweifelt. Wir lachen, wenn Jemand in der Gedankenlosigkeit eine ganz selbstverständliche Behauptung mit Nachdruck affirmirt. Es würde nicht weniger seltsam sein, wenn wir uns selbst eine evidente Wahrheit sozusagen ankommandiren wollten. Darum bleibt bei der Evidenz der Wille für gewöhnlich ganz aus dem Spiel; das Fürwahrhalten ist durch und durch unfrei, es ist nichts als die nothwendige Einsicht, daß die Sache so sei und nicht anders, das Festhalten an der Wahrheit ist in diesem Falle von selbst so unerschütterlich wie die Einsicht. Weil aber auch der Glaube unerschütterliches Festhalten an der Wahrheit ist, so nennt man jenes naturnothwendige Festhalten an der Wahrheit, das vom Willen ganz unabhängig ist, auch wohl Glauben. „Auch die bösen Geister glauben und erzittern" (Jac. 2, 19), sie möchten zwar lieber nicht glauben; aber ihre klare Erkenntniß hindert jedes Abwenden von der Wahrheit.[1])

Somit gibt es ein nothwendiges Fürwahrhalten, welches ein und dasselbe ist mit vollkommener Einsicht.[2]) Dieses Für-

---

[1]) „Credunt non fide divinitus infusa, sed ex subtilitate naturae, nec voluntarie sed coacte. Convincuntur enim evidenti rerum experientia." (Estius i. h. l.).

[2]) Manche sind allerdings auch nicht einmal darin mit Suarez einverstanden, daß wenigstens evidente Einsicht ein und dasselbe sei mit nothwendigem Fürwahrhalten. Diese verwerfen unbedingt den Satz des Suarez: „Judicium (quod adhaesio vel assensus est) in cognitione

wahrhalten findet sich in irgend einer Weise bei jeder Erkenntniß. Ist auch ein Urtheil in sich nicht evident, so kann doch die affirmabilitas oder die probabilitas evident sein. Wo überhaupt irgend etwas erkannt wird, da muß wenigstens das evident sein, daß Gründe für die Annahme vorhanden sind; denn wo gar keine Gründe weder für noch wider eingesehen werden, da wird überhaupt nichts eingesehen. Ehe also der Wille irgendwie auf den Verstand einwirken kann, muß eine gewisse Evidenz schon vorhanden sein; und zwar entweder die evidentia affirmabilitatis ex rationibus intrinsecis oder die evidentia credibilitatis ex auctoritate, d. h. es muß dem Verstande evident sein, daß hinlängliche innere oder äußere Gründe zur Annahme einer Sache vorhanden sind. Auch diese Einsicht ist nothwendig mit Fürwahrhalten verbunden oder vielmehr identisch, und dieses Fürwahrhalten ist, wie die Evidenz schlechthin unfrei, d, h. hervorgebracht durch die vorhergehende apprehensio terminorum judicii.

Allein die bloße evidenta affirmabilitatis oder credibilitatis bringt das Erkenntnißstreben nicht vollständig zur Ruhe, es findet noch ein unschlüssiges Schwanken statt; denn wie die Wahrheit den Verstand anzieht, so stößt ihn andererseits die nicht vollkommen ausgeschlossene Möglichkeit des Irrthums zurück. Bei diesem Schwanken nun kann der Wille sein Gewicht in die Wagschale legen und das zaghafte Streben nach einer Wahrheit in entschiedenen Anschluß umändern. In diesem Falle tritt also freies Fürwahrhalten ein. In verum non evidenter apparens assensus est liber.

---

illa consistit, qua cognoscitur praedicatum convenire subjecto." Ihnen ist jedes Fürwahrhalten eine von der Einsicht verschiedene Art von Thätigkeit. Diese Ansicht wollen wir hier nicht bekämpfen; denn für die Erklärung des Glaubensaktes kommt es nur darauf an, daß es wenigstens eine Art von Fürwahrhalten gebe, die von der Einsicht verschieden sei. Wer meint, daß dieses von jedem Fürwahrhalten gelte, gibt jedenfalls soviel zu, als wir brauchen. Quod abundat, non vitiat. Die Gründe, weßwegen wir der Meinung des P. Suarez in Bezug auf evidente Einsicht zustimmen, sind oben angegeben. Wem dieselben nicht einleuchten, der möge das Gesagte als ein datum sed non concessum ansehen, so daß der Beweisgang also lauten würde: Selbst wenn die Ansicht des P. Suarez wahr wäre im Bezug auf das nothwendige Fürwahrhalten bei evidenter Einsicht, so ist doch das freie Fürwahrhalten von der Einsicht wesentlich verschieden. — Dies Letztere, worauf es hier einzig ankommt, soll im Folgenden erörtert werden.

Aber wie geschieht das? Etwa dadurch, daß der Wille dem Verstande befiehlt, etwas einzusehen, was er vorher nicht einsah? Unmöglich! Der Wille kann nichts geben, was er selber nicht hat, und da er keine Einsicht hat, so kann er auch keine verleihen. Die Einsicht bleibt mangelhaft nachher wie vorher und das Verlangen nach vollkommener Einsicht bleibt unbefriedigt. Jenes Fürwahrhalten aber, das bei der Evidenz nothwendig eintritt, ist entweder ein und dasselbe mit der vollkommenen Einsicht, wie Suarez lehrt, oder hat doch die vollkommene Einsicht zu seiner ausschließlichen Ursache. Da also das Fürwahrhalten, welches unter dem Einflusse des Willens zu Stande kommt, ohne jene vollkommene Einsicht ist und aus einer ganz anderen Ursache hervorgeht, so ist dieses freie Fürwahrhalten offenbar seinem inneren Wesen nach etwas ganz anderes als jenes nothwendige.

Das muß auch wohl so sein; denn da der Verstand und der Wille zwei spezifisch verschiedene Fähigkeiten sind und wesentlich verschiedene Formalobjekte haben, so muß ein Akt, den der Verstand rein aus sich selber hat, seiner Natur nach verschieden sein von einem Akte, den er vom Willen empfängt.

Ein reiner Verstandesakt hat zum Gegenstande das Wahre, welches so klar vor die Seele hintritt, daß der Verstand im ungetrübten Genusse seines eigenthümlichen Objektes vollständig beruhigt ist. Wenn dagegen der Wille den Verstand bewegen soll, so geschieht dies, indem er seine eigene Bewegung dem Verstande mittheilt. Der Wille muß also zuvörderst selbst in Bewegung sein. Nun aber hat der Wille eine Bewegung zu einem Gegenstande hin nur insoferne als dieser Gegenstand g u t ist. Die Wahrheit also, die rein als Wahrheit betrachtet, den Verstand nicht zum Anschlusse bewegt, kann diesen Anschluß doch bewirken durch Vermittlung des Willens, dem sie als ein Gut gegenübertritt, so daß der Wille den noch schwankenden Verstand zum Anschlusse treibt, weil der Anschluß an die Wahrheit gut ist. Der Akt des freien Fürwahrhaltens ist also in sich ein Anschluß an die Wahrheit; aber ein Anschluß, der nur zu Stande kommt, weil der Wille die Wahrheit als ein Gut liebt. Die Rücksicht auf das Gute ist dem Verstande als solchem fremd; und wenn der Anschluß an das Wahre ihm gerade unter dieser Rücksicht gleichsam von außen her angethan wird, so sagt man mit Recht, in einem solchen Akte werde das Er-

kenntnißvermögen gefangen genommen, es finde eine captivatio intellectus statt. Bei diesem freien Fürwahrhalten, sagt der hl. Thomas „consideratur intellectus in ordine ad voluntatem, quae quidem omnes vires animae ad actus suos movet. Et haec quidem voluntas determinat intellectum ad aliquid, quod neque per seipsum videtur, neque ad ea, quae per se videntur, resolvi potest; determinat autem ex hoc, quod dignum reputat, illis esse adhaerendum propter aliquam rationem, qua bonum videtur ei, illi rei adhaerere; quamvis illa ratio ad intellectum terminandum non sufficiat . . . Unde et fides captivare dicitur intellectum, inquantum non secundum proprium motum ad aliquid determinatur, sed secundum imperium voluntatis; et sic in credente ratio per se intellectum non terminat, sed mediante voluntate . . . Secundum autem quod ratio voluntatem inclinat ad actus fidei, est credere Deo. Ratio enim, qua voluntas inclinatur ad assentiendum his, quae non videt, est, quia Deus ea dicit.“ (3. dist. 23. q. 2. a. 2.)

Man beachte aber wohl, um was es sich hier handelt, nämlich um die Erklärung des freien Fürwahrhaltens, nicht um die Erklärung der Göttlichkeit des Glaubensaktes. Es soll also mit Obigem durchaus nicht gesagt sein, der Glaube sei deshalb eine göttliche Tugend, weil der Wille aus einem göttlichen Beweggrund den Glaubensakt befehle. Das wäre durchaus verkehrt. Es ist in dem früheren Artikel auseinandergesetzt worden, wie der Glaube deshalb göttlich sei, weil in dem Glaubensakte der Verstand die veritas prima zum ausschließlichen Formalobjekte habe und Alles nur deshalb und insoweit annehme, weil und inwieweit die veritas prima sich für die Wahrheit verbürge.

Hier aber handelt es sich darum, zu erklären, wie der Verstand mit Rücksicht auf die veritas prima zu einem freien Fürwahrhalten kommen könne. Freiheit kann aus dem Formalobjekte einerseits und dem Verstande andererseits allein nicht erklärt werden. Der Verstand hat an sich keine Freiheit; er wird genöthigt, entweder vom Objekte oder vom Willen. Beim Glaubensakte nöthigt das Objekt nicht aus sich selbst den Verstand zum Anschlusse, sondern bewirkt das Fürwahrhalten durch Vermittlung des Willens. „Illud, cui assentit intellectus (credendo), non movet intellectum ex propria virtute, sed

ex inclinatione voluntatis.“ (S. Th. de ver. q. 14. a. 2. ad 13.). Die veritas prima gibt zwar von dem Glaubensakte schon dem Verstande eine gewisse Neigung, einen Trieb, sich ihr anzuschließen. Es muß ja vor dem eigentlichen Glaubensakte der Verstand schon Sicherheit haben, daß ihm in der That die höchste Wahrheit gegenübersteht; aber der eigentliche Anschluß kommt nur dadurch zu Stande, daß die veritas prima sich an den Willen wendet und durch den Willen den Verstand bewegt.

Der Wille braucht dabei seinerseits sich nicht einmal an letzter Stelle durch einen göttlichen Beweggrund leiten zu lassen. Der entscheidende Grund für den Willen kann Hoffnung auf Belohnung oder Furcht vor Bestrafung sein; denn die veritas prima ist auch ein Gut, insoferne der Anschluß an sie zum Himmel führt und vor der Hölle bewahrt. Das hindert aber gar nicht die Göttlichkeit des Glaubens; denn aus welchem Grunde immer der Wille den Anschluß befehlen mag, seinerseits nimmt der Verstand die Wahrheit nur an, weil sie Wahrheit ist, und den assensus firmissimus setzt er nur, weil die höchste Wahrheit einen solchen assensus verdient. Der Wille kann nicht aus Rücksicht auf Lohn oder Strafe den Verstand bewegen, etwas sicher Wahres für falsch, oder etwas sicher Falsches für wahr zu halten, oder überhaupt einen assensus zu setzen, der stärker wäre als der innere Beweggrund dieses assensus. Aber wohl kann der Wille aus Rücksicht auf die Güte der Wahrheit dem Verstande befehlen, sich der Wahrheit anzuschließen gerade in dem Maße, als die Wahrheit es verdient, obschon die Einsicht in die Wahrheit zu gering ist, um aus Rücksicht auf die Wahrheit bloß als Wahrheit den Verstand zu fesseln und völlig zur Ruhe bringen.

Worauf es hier ankommt ist also dies: Das Formalobjekt des Glaubens bringt das gläubige Fürwahrhalten nicht zu Stande, indem es direkt den Verstand zum Anschluß bewegt, sondern indem es auf den Willen und durch diesen auf den Verstand wirkt. Beim Glauben finden sich also immer drei Akte: erstens das judicium credibilitatis oder credenditatis, welches einfach eine evidente Einsicht ist und ohne unmittelbares Zuthun des Willens gebildet wird; zweitens der pius credulitatis affectus, der ganz und gar im Willen wohnt und eine vollkommene oder unvollkommene Liebe zur veritas prima ist;

drittens der feste Anschluß an die veritas prima objektiv um ihrer selbst willen, aber subjektiv verursacht durch den vorhergehenden Willensakt.

Dieser dritte Akt, welcher eigentlich der formelle Glaubensakt ist, wird also vom Verstande gesetzt, aber vom Willen befohlen, kann darum frei und der Akt einer wirklichen, nicht bloß uneigentlichen Tugend sein. Das Objekt macht die Tugend zu einer göttlichen, die Mitwirkung des Willens macht sie zu einer eigentlichen (Vgl. S. 1, 2. q. 56. a. 3.). Der Wille aber handelt nur aus Rücksicht auf die Güte einer Sache. Also kann auch das freie Fürwahrhalten nur darin bestehen, daß der Wille sub ratione boni ersetzt, was der Wahrheit sub ratione veri an bewegender Kraft abgeht.

Es ist merkwürdig, daß man diese Lehre vielfach so vollständig hat aus den Augen verlieren können, nachdem dieselbe vom hl. Thomas so klar auseinandergesetzt worden war. „Quandoque intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis . . . determinatur autem per voluntatem, quae eligit assentire uni parti determinate, et praecise propter aliquid, quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectum, utpote quod videtur bonum vel conveniens, huic parti assentire. Et ista est dispositio credentis, ut cum aliquis credit dictis alicuius hominis, quia videtur decens et utile; et sic etiam movemur ad credendum dictis (a Deo), inquantum nobis repromittitur, si crediderimus, praemium vitae aeternae. Et hoc praemio movetur voluntas ad assentiendum his, quae dicuntur, quamvis intellectus non moveatur per aliquid intellectum . . . Sed quia intellectus non hoc modo terminatur ad unum, ut ad proprium terminum perducatur, qui est visio alicuius intelligibilis; inde est, quod eius motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his, quae credit, quamvis firmissime eis assentiat. Quantum enim est ex seipso, non est ei satisfactum, nec est terminatus ad unum, sed terminatur tantum ex extrinseco. Et inde est, quod intellectus credentis dicitur esse captivatus, quia tenetur terminis alienis et non propriis," (De Verit. q. 14. a. 1. c.). Wenn man also von einem freien und unfreien Fürwahrhalten redet, so wird mit dem Worte „Fürwahrhalten" wohl in beiden Fällen der ruhige und gesicherte

Besitz der Wahrheit bezeichnet, aber nicht gesagt, daß dieser Besitz beidemale auf dieselbe Weise zu Stande komme, oder daß die Wahrheit unter derselben Rücksicht im ruhigen Besitze des Geistes sei.

Diese Lehre vorausgesetzt, ist nun die Frage, ob die vorausgehende Erkenntniß für das freie Fürwahrhalten Vorbedingung oder mitbewirkende Ursache sei, leicht zu lösen. Ursache kann nur das sein, was zuerst den Willen und durch den Willen den Verstand bewegt. Den Willen kann aber bekanntlich nichts bewegen als das Gute. Freilich muß das Gute vorher eingesehen werden; aber die Einsicht ist nur Vorbedingung. Der Verstand wirkt, wie man in der Psychologie zu sagen pflegt, auf den Willen nicht physisch ein, sondern moralisch durch Verlegung des Guten. „Intellectus non movet, nisi in quantum proponit voluntati suum appetibile“ (S. Th. de pot. q. 1. a. 5. c.). Wenn wir z. B. einen Akt der göttlichen Liebe setzen, so lieben wir zwar die erkannte göttliche Güte; aber wir lieben doch Gott nicht, *weil* wir ihn erkannt haben, sondern wir lieben ihn um seiner selbst willen, *nachdem* wir ihn erkannt haben; sonst würden wir keinen Akt einer göttlichen Tugend setzen. Damit soll nicht geleugnet werden, daß nicht auch die subjektive Erkenntniß als solche eine gewisse Bewegung zum erkannten Gegenstande verursache; denn schon der Umstand, daß ein Gegenstand von uns erkannt wird, gibt demselben einen gewissen Reiz für uns, da der Gegenstand in Folge der Erkenntniß nicht mehr ohne Beziehung zu uns ist. Allein hier handelt es sich nicht um den bloßen Reiz, sondern um jene Ursächlichkeit, durch welche die Thätigkeit zu ihrem Abschlusse gebracht und der Wille zur Zustimmung bewogen wird. Eine solche Ursächlichkeit kommt aber in Bezug auf den Willensakt nur dem erkannten *Guten*, nicht aber der *Erkenntniß* des Guten zu; die letztere ist nur Bedingung.

Nun aber ist es eine Lehre der Kirche, daß der Glaube vom Willen befohlen wird und ein freies Fürwahrhalten ist. Also kann bei diesem Fürwahrhalten nur dasjenige sich ursächlich verhalten, was nicht nur als Wahrheit dem Verstande gegenübertritt, sondern auch als Gut den Willen bewegt, dieses Fürwahrhalten zu befehlen. Und was ist dies? Nichts anderes als die veritas prima; denn dieselbe ist als Wahrheit so beschaffen, daß sie von Seiten des Verstandes den verschiedensten

Anschluß verdient; und wenn sie auch aus Mangel an Evidenz diesen Anschluß nicht erzwingt, so ist sie doch unter Rücksicht ihrer Güte (sowohl der inneren, die in der Wahrheit selber liegt, als der äußeren, die in der Beziehung zu Lohn oder Strafe besteht) mächtig genug, den Willen zu sich hinzubewegen und durch den Willen das Fürwahrhalten des Verstandes zu bewirken. Die subjektive Erkenntniß von der veritas prima ist aber schon für den Willen zu glauben nur mehr Bedingung also ist sie auch nur Bedingung für jenen Akt, zu welchem die veritas prima durch den Willen den Verstand bewegt, d. h. für den assensus fidei.

Darum kann auch wirklich ein assensus firmissimus gesetzt werden, weil die veritas prima an sich und objektiv genommen einen solchen verdient. Wäre unsere subjektive Einsicht der Grund, wenigstens der theilweise, des gläubigen Fürwahrhaltens, so könnte dasselbe kein assensus firmissimus sein; denn ein solcher setzt einen Beweggrund von schlechthin unendlichem Werthe voraus, einen unendlichen Werth aber kann unser subjektives Erkennen nie und nimmer haben. Also ist dieses subjektive Erkennen und die Mittel, durch welche es bewirkt wird, nur Vorbedingung nicht Ursache des gläubigen Fürwahrhaltens. Dieses aber ist in sich ein Anschluß an die göttliche Wahrheit lediglich um ihrer selbst willen und darum der Akt einer göttlichen Tugend.

Somit ist gezeigt, daß der hl. Thomas mit Recht lehrt, beim Glauben verhalte sich die subjektive Erkenntniß nur als Bedingung und nicht als Ursache. „In fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo. Non enim assensus ex cogitatione causatur.“ Wie sich unter dieser Voraussetzung die analysis fidei entwickelt, ist in dem früheren Aufsatze gezeigt worden. Dort wurde gesagt, der status quaestionis bei der ganzen Frage sei der, nachzuweisen, welches die Bestandtheile des Glaubensaktes seien, und wie das subjektive Fürwahrhalten auf einem objektiven göttlichen Grunde ruhe, der nicht mehr um eines andern, sondern um seiner selbst willen, für wahr gehalten werde. Die auf diese Frage gegebene Antwort hatte zur Voraussetzung, daß die Lehre des hl. Thomas über das Verhältniß von Einsicht und Fürwahrhalten richtig sei. Der Beweis für diese Richtigkeit wurde im Obigen versucht, und damit wäre unsere Arbeit zu Ende.

Es erübrigt nur die Antwort auf die Frage nach der Stellung dieser Auffassungsweise zu des P. Suarez und des Kardinal de Lugo, und die Lösung einiger anderer mehr nebensächlicher Zweifel.

Mit der Theorie des P. Suarez ist die vorgelegte offenbar am meisten verwandt; denn auch nach dieser letztern wird die veritas prima um ihrer selbst willen und nur um ihrer selbst fürwahrgehalten und insofern wirklich und im eigentlichen Sinne geglaubt, als Glauben eben freien und entschiedenen Anschluß an die veritas prima bedeutet. Darin aber weichen wir von Suarez ab, daß wir den Glauben nicht in Erkenntniß oder Einsicht, sondern in einem von jeder Einsicht wesentlich verschiedenen Fürwahrhalten bestehen lassen. Dadurch vermeiden wir die Sackgasse des „magnum mysterium“; wir können von unserm Glauben vollständige und ganz naturgemäße Rechenschaft geben, wie dies auch bei einem mit Bewußtsein gesetzten Verstandesakte durchaus der Fall sein muß. Wir widersprechen also Suarez nicht sowohl in seiner Lehre vom Glaubensakte als vielmehr in jenen Sätzen aus der Psychologie, durch deren Consequenzen er sich nothwendig in Widersprüche verwickeln mußte. Was er über das Verhältniß von assensus und apprehensio sagt, ist höchstens wahr im Bezug auf den assensus necessarius, unrichtig im Bezug auf den assensus liber.

Viel gegensätzlicher steht die gegebene Erklärung zu der Theorie Lugo's; und sine ira et studio darf wohl ganz offen gesagt werden: Falls die oben versuchte Lösung der Frage richtig ist, so weicht Kardinal de Lugo gerade so weit von der Wahrheit ab, als es eben möglich ist, wenn man den Glauben noch mit einigem Erfolge als eine göttliche Tugend hinstellen will. Wir wollen hier gar nicht weiter auf die Frage eingehen, ob nach dem Systeme Lugo's Kinder und ungebildete Leute überhaupt einen Glaubensakt erwecken können; uns scheint das zum mindesten sehr fraglich; denn dazu gehört jedenfalls schon eine gewisse logische Uebung, den Satz z. B.: Die Menschwerdung Christi ist von Gott geoffenbart, so zu fassen, daß Subjekt und Prädikat durch bloßes Anschauen der Begriffe als zusammengehörig erkannt werden; das aber ist nach Lugo nothwendig. Thatsächlich dürften auf diese Art kaum je Glaubensakte gesetzt werden, sei es nun von Gelehrten oder Ungelehrten.

Doch von diesen und andern Unzukömmlichkeiten abgesehen,

sind es hauptsächlich zwei Punkte in der Theorie Lugo's, welche der Kritik kaum standhalten können. Erstens soll etwas Göttliches unmittelbar erkannt werden. „Dagegen aber können wir die ganz zuverlässige Lehre geltend machen, daß es für uns in diesem Leben durchaus keine unmittelbare Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge gibt, durch das Licht der Gnade ebensowenig als durch das Licht der Vernunft." (Kleutgen IV. S. 503). Lugo glaubte, durch das Aufnehmen der praeambula fidei in den Begriff der Offenbarung diese Schwierigkeit lösen zu können; allein die Möglichkeit jener unmittelbaren Anschauung des Göttlichen mit unsern Erkenntnißmitteln scheint uns einen innern Widerspruch zu enthalten, welcher auch durch die scharfsinnigsten Erörterungen nicht beseitigt werden kann. Lugo übersah, daß jede mittelbare Erkenntniß auf eine solche Form gebracht werden kann, in welcher das Prädikat de ratione subjecti ist; das kann aber doch eine mittelbare Erkenntniß nicht zu einer unmittelbaren machen. Hier, im Norden Englands, könnte man sonst das Dasein der Stadt Rom unmittelbar erkennen; man brauchte ja nur von hinreichend vielen Zeugen das Dasein Roms verbürgt zu erhalten und dann die Zeugen selbst mit in das Subjekt des Satzes aufzunehmen, so wäre die unmittelbare Erkenntniß hergestellt. „Das von so vielen zuverlässigen Zeugen bezeugte Rom existirt." In diesem Satze kann das Prädikat unter Umständen mit metaphysischer Nothwendigkeit zum Subjekte gehören, und doch ist und bleibt die auf diese Weise erlangte Kenntniß vom Dasein Roms eine mittelbare. Ebenso ist die Erkenntniß der den Aposteln gewordenen Offenbarung für uns nur eine mittelbare. Ob ich sage: ich erkenne die Göttlichkeit der Offenbarung aus diesen und diesen Gründen — oder die auf diese und diese Gründe gestützte Offenbarung ist eine göttliche Thatsache — das bleibt sich ganz einerlei. Niemand erkennt diese Offenbarung anders als auf das Zeugniß anderer Menschen hin und durch eigenes Nachdenken. Die objektiv rein natürliche Erkenntniß der Beweismittel ist der einzige Grund, auf dem die Kenntniß der Offenbarung ruht, von dem die ganze Gewißheit und Ungewißheit dieser Erkenntniß abhängt. Lugo hat also, wie uns scheint, nicht erklärt, wie im Glauben das Formalobjekt um seiner selbst willen angenommen wird, was doch im Begriffe des Formalobjektes liegt.

Zweitens aber, selbst zugegeben, daß die Thatsache der

Offenbarung auf irgend eine Weise von uns unmittelbar erkannt werde, so soll daraus die Göttlichkeit des Glaubens erklärt werden. Das aber ist kaum möglich; denn „wenn die Theologen sagen, daß Gott selbst oder doch sein Zeugniß der letzte Grund unseres Glaubens sei, so soll das nicht bloß heißen, daß wir die Gründe für die Wahrheit des göttlichen Wortes in Gott und ebenso die Gründe für die Göttlichkeit des Christenthums in diesem selbst finden.“ (Kleutgen IV. S. 500). Denn auch etwas Göttliches können wir in der Weise zum Gegenstand unserer Thätigkeit machen, daß diese Thätigkeit etwas rein Menschliches und Natürliches ist. Wir können über die Thatsache und den Inhalt der Offenbarung spekuliren und die Lehren derselben deshalb und insoweit annehmen, als dieselben sich als sichere Schlüsse aus sicheren Vordersätzen ergeben. Spekuliren über göttliche Dinge heißt aber gewiß nicht den Akt einer göttlichen Tugend erwecken. Nun aber ist gerade von dieser Seite aus betrachtet, Lugo's Theorie schwer annehmbar. Verstehen wir ihn recht, so nimmt er eine geoffenbarte Lehre deshalb an, weil in dem Satze: Gott hat diese Lehre geoffenbart — das Prädikat De ratione subjecti ist; das wäre aber eher ein Philosophiren über göttliche Dinge als Glauben. Uebrigens hat doch Lugo selbst wohl gemerkt, daß ein solches Spekuliren nur in sehr uneigentlichem Sinne Glaube genannt werden könne. Deshalb sucht er (L. c. d. 1. sect. 7. n. 129) zu zeigen, daß eine solche Thätigkeit dennoch den Namen Glaube verdiene, weil sie mit Hilfe der Gnade und unter dem Einflusse des Willens aus Ehrfurcht gegen die göttliche Majestät zu Stande komme und die Grundlage für den eigentlichen formellen Glaubensakt bilde.

Dagegen läßt sich vielleicht erwidern, daß man auch ganz gut aus Ehrfurcht gegen die göttliche Majestät und mit Hilfe der Gnade über Gott und göttliche Dinge zum Beispiel studiren kann, ohne daß darum Jemand behaupten werde, ein solches Studium sei ein göttlicher Tugendakt. Wie aber Lugo von Freiheit des Willens reden kann, ist schwer zu sehen. Der Wille kann doch nicht machen, daß der Verstand einsieht, das Prädikat sei de ratione subjecti. Der Umstand, daß diese Wahrheit bei der Offenbarungsthatsache nicht evident ist, hilft da wenig; denn da Lugo zwischen Einsehen und Fürwahrhalten nicht unterscheidet, so müßte der Wille bewirken, daß mit seiner

Unterstützung der Verstand etwas einsieht, was er aus sich allein nicht einzusehen vermag. Das kann der Wille aber nicht bewirken. Gesetzt aber auch, diese Einsicht wäre frei, so wäre damit die Freiheit des eigentlichen Glaubensaktes noch nicht erklärt. Habe ich einmal mit Freiheit eingesehen: Gott hat die Menschwerdung geoffenbart, und Gott ist allwahrhaftig, so bin ich nicht mehr frei einzusehen, daß die Menschwerdung wegen des Zeugnisses Gottes wahr ist. Mithin wäre nach der Lugonischen Theorie der Akt des eigentlichen Glaubens in sich und unmittelbar nicht frei; und doch muß er dies sein nach der ausdrücklichen Lehre der Konzilien.

Darum ist festzuhalten, daß der Glaubensakt in sich nur Fürwahrhalten und keine Einsicht ist. Wir halten das Formalobjekt des Glaubens zwar um seiner selbst willen für wahr, aber sehen es nicht aus sich selber ein. Ist also der Glaubensakt keine Erkenntniß? Darauf antwortet der hl. Thomas: „Fides cognitio quaedam est, in quantum intellectus determinatur per fidem ad aliquod cognoscibile. Sed haec determinatio ad unum non procedit ex visione credentis, sed a visione eius (Dei), cui creditur. Et sic inquantum deest visio, deficit a ratione cognitionis, quae est in scientia; nam scientia determinat intellectum ad unum per visionem et intellectum principiorum“ (S. 1. q. 12. a. 13. ad 3). Der Glaube kann also Erkenntniß genannt werden in einem doppelten Sinne 1. insofern er ein Akt des Erkenntnißvermögens ist, und 2. insofern er uns in den Besitz eines Erkenntnißgegenstandes, ja einer ganzen Quelle von Erkenntnissen bringt. Durch die geoffenbarte Wahrheit wird unserm Denken eine neue Welt erschlossen; aber ehe die Schätze derselben für uns verwerthbar sind, müssen wir durch den Glaubensakt in derselben festen Fuß gefaßt haben. Eine Wahrheit wird erst dann fruchtbringend, wenn sie gesichertes Eigenthum des Geistes ist; das aber wird die geoffenbarte Wahrheit durch den festen Anschluß an dieselbe im Glaubensakte. Ohne diesen Anschluß wird die Wahrheit für gewöhnlich im Gebiete des Zweifels und folglich werthlos bleiben. Darum ist der Glaubensakt, obwohl selbst keine Einsicht, dennoch in Wahrheit Prinzip und Fundament aller theologischen Erkenntniß. Fides quaerens intellectum. „Rectus enim ordo exigit, ut profunda fidei christianae credamus,

priusquam ea praesumamus ratione discutere“, sagt der hl. Anselmus (Cur Deus homo l. 1. c. 2.).

Es ist gar keine eigentlich theologische Erkenntniß möglich, der nicht ein Akt des Glaubens vorausgeht. Zum wenigsten muß dies Eine vor aller Theologie geglaubt werden, daß eine göttliche Offenbarung existirt und in diesen und diesen Quellen niedergelegt ist. Wenn dann aber aus den Quellen der Offenbarung eine Wahrheit nachgewiesen wird, so kann diese Wahrheit in zweifacher Rücksicht betrachtet werden: entweder insofern als Gott selbst sich für dieselbe verbürgt, und dieser Betrachtungsweise entspricht von unserer Seite ein Akt des Glaubens; oder insofern als diese Wahrheit sich aus sichern Prinzipien logisch herleiten läßt, und dem entspricht das theologische Wissen.

Es ist an und für sich wohl denkbar, daß Jemand auf rein natürlichem Wege vermittelst der praeambula fidei zur Kenntniß der Offenbarungsthatsachen und der Offenbarungsquellen kommt und sich dann weiter ohne jeden Glaubensakt eine rein natürliche Wissenschaft aufbaut, der es nur um richtige Schlüsse aus sichern Vordersätzen zu thun ist. Eine solche Wissenschaft könnte aber durchaus nicht mit der Theologie verglichen werden; denn jene ruht rein auf menschlicher Einsicht, diese aber auf göttlicher Erkenntniß, da durch den Glauben die Erkenntniß Gottes uns zu eigen gemacht wird. Die Theologie ist die Wissenschaft des Glaubens und darum „velut quaedam impressio scientiae divinae“ (S. Th. S. 1. q. 1. a. 3. ad 2.). So ist es also klar, inwiefern der Glaubensakt eine wirkliche Erkenntnißquelle ist. Gibt es eine theologische Erkenntniß, so ist der Glaubensakt Erkenntnißquelle, weil er die Theologie ermöglicht.

Man kann sich wohl eine philosophische Theologie und eine philosophische Religion zurecht machen, zumal, wenn man aus der göttlichen Offenbarung herübernimmt, was Einem gefällt; aber eine solche Religion und Theologie ist sehr weit entfernt von jenem assensus firmissimus super omnia, wie der Akt des Glaubens ihn in seinem Begriffe enthält und die Theologie ihn zur Voraussetzung hat. Treffend sagt Kardinal Newman: „Für eine Glaubenslehre ist manch Einer zu leben und zu sterben bereit, aber für eine Schlußfolgerung wird Niemand ein Martyrer sein wollen . . . Niemand, sage ich, wird

für sein subjektives Denken in den Tod gehen, man stirbt für objektive Wahrheiten. Darum ist eine philosophische Religion so unzuverlässig; sie schaut sich hübsch an in guten Tagen; aber ihre Lehren sind eben subjektive Geistesprodukte. Wenn es darum gilt, für dieselben zu leiden, dann versteckt man sie hinter Folianten oder verbrennt sie auf dem eigenen Herd... Darum habe ich kein Vertrauen auf Philosophen, die nicht umhin können religiös zu sein. Sie sitzen daheim und erheben sich bis zu Höhen, die uns in Erstaunen setzen; indessen sie reichen wohl bis zum Ziel, halten es aber nicht fest und sind zuweilen für Schatten so begeistert, wie für wirkliche Dinge." (Grammar of Assent. 4 ed. Lond. 1874. S. 93). Das ist jedenfalls die Regel, welche durch einzelne Ausnahmen nicht umgestoßen wird. Wäre der Glaube ein spekulatives Erkennen, eine Einsicht, dann könnte man sich in Glauben und Theologie hineinphilosophiren; da er aber ein freies und doch über Alles festes Fürwahrhalten ist, so führt bloße Logik nicht zum Ziel, weil sie als solche den Willen kalt läßt; ihr Gegenstand kann wohl begeistern, sie selber aber nicht, wenigstens nicht zur Opferfreudigkeit des Glaubens. Am wirkungslosesten aber ist philosophische Spekulation beim gewöhnlichen Manne, und doch muß auch dieser glauben. „Logik ist nicht sehr beredt bei der großen Menge; versucht es, um eine Ecke zu schießen, und wenn es gelingt, dann mögt ihr hoffen, Jemanden durch Syllogismen zu bekehren." (L. c. S. 94). Glauben ist also keine Logik. Glauben ist Streben zu der höchsten Wahrheit, deren Besitz dem Willen als höchst begehrungswürdig erscheint, so daß der Wille sich durch den Verstand um jeden Preis in den Besitz dieses Gutes zu setzen trachtet.

Dieses Streben zur Güte der göttlichen Wahrheit findet sich nicht nur beim lebendigen sondern auch beim todten Glauben, wie Alexander Halensis sagt: „Finis et objectum fidei non est aliud nisi verum, in quantum induit rationem boni, qua appetitur a vi rationali . . . Moveri autem (in verum) est duobus modis: voluntate plena, sicut est a fide formata; vel voluntate imperfecta, sicut contingit a fide informi in hominibus peccatoribus . . . Et hoc importat ipsum verbum assentire, quod est idem quod sentire ad; unde assentire ponit quodammodo inclinari vel ad ipsam veritatem tendere . . . quod potest facere fidelis

peccator; et hoc notat haec praepositio ad; ad enim dicit finem remotum, ut cum dico: vado ad ecclesiam, cum adhuc disto“ (Sum. P. 3. q. 63. membr. 4. 7.). Das ist dasselbe, was das Konzil von Trient mit den Worten ausdrückt: „Credentes libere moventur in Deum“.

Demgemäß ist auch die Frage leicht zu beantworten, ob bei der etwaigen Evidenz der Offenbarungsthatsache noch ein freier und verdienstlicher Glaube möglich sei? Ganz gewiß. Denn das Fürwahrhalten, welches durch die Evidenz nothwendig hervorgebracht wird, ist wesentlich verschieden von jenem freien Fürwahrhalten, welches in dem vom Willen befohlenen entschiedenen Anschluß an die Wahrheit besteht; also kann das eine das andere nicht unmöglich machen. Es wurde zwar oben gesagt, bei evidenter Erkenntniß bleibe der Wille aus dem Spiel. Allein das gilt bloß, wenn der Wille nur unter derselben Rücksicht das Fürwahrhalten befehlen könnte, unter welcher die Sache evident ist. Daß zweimal zwei vier ist, befiehlt der Wille nicht fürwahrzuhalten, weil der Grund dieses Befehles nur die Evidenz des Satzes sein kann. Durch die Evidenz selbst ist aber der Satz schon so unzertrennlich mit dem Verstande verbunden, daß der Wille keinen innigeren Anschluß herstellen kann.

Anders liegt die Sache, wenn die evidente Erkenntniß einen Gegenstand aufweist, der in sich betrachtet unvergleichlich werthvoller ist als die subjektive Erkenntniß, die wir von demselben haben; denn dann kann der Wille einen freien Anschluß befehlen, der sich nicht nach dem Maße unserer Erkenntniß, sondern nach der Würde des erkannten Gegenstandes richtet. So liegt die Sache beim Glauben. Angenommen, die Sätze: Gott ist allwahrhaftig und Gott hat das Geheimniß der hl. Dreieinigkeit geoffenbart — seien evident, so ist auch evident, daß Gott dreieinig ist; aber über diese evidente Erkenntniß hinaus ist ein assensus firmissimus super omnia möglich, der vom Willen befohlen werden kann. Dieser assensus aber, der von jener Evidenz dem Wesen und dem Grade nach vollkommen verschieden ist, macht gerade das Wesen des Glaubensaktes aus. Also ist auch mit der Evidenz der Offenbarungsthatsache der freie Glaube ganz gut vereinbar.

Die Dunkelheit des Glaubens ist dabei vollständig gewahrt; denn der Anschluß geschieht aus einer ganz außerhalb des Ver-

standesgebietes liegenden Rücksicht. Der Verstand unterwirft sich der ewigen Wahrheit nicht gemäß und wegen seiner eigenen Einsicht, sondern so wie die Güte der ewigen Wahrheit es an sich verdient. Der assensus ragt weit über die Einsicht hinaus und ist darum dunkel. „Intellectus dicitur esse captivatus, quia tenetur terminis alienis et non propriis.“

Doch wenn wir auf alle hier noch möglichen Fragen antworten wollten, so hätten wir einfach den ganzen Traktat de fide divina zu schreiben. Es kam uns aber gegenwärtig nur darauf an, ein paar Fingerzeige zur Lösung einer einzelnen schwierigen Frage zu geben. Was der hl. Thomas vom Lehrer sagt, gilt auch vom Schriftsteller: Potest exterius adminiculari adinventionem legentium. Das Verstehen und Einsehen ist Sache des Lesers. Uns scheint die obige Lösung richtig, und wir haben noch keine nennenswerthe Schwierigkeit dagegen gehört. Ist Jemand entgegengesetzter Ansicht, so werden wir die Letzten sein, die ihm das verdenken. Wo so große Geister nicht einig werden konnten, da dürfen auch Andere verschiedene Meinung haben und äußern. Hanc veniam damus petimusque vicissim.

Der heilige Stuhl und die ökumenischen Synoden des Alterthums

im Lichte der Vorgänge beim Chalcedonense, speciell bei seiner Berufung und Bestätigung, betrachtet.

Von Joseph Blötzer S. J.

„So gewiß die Synoden kirchliche Versammlungen sind, so gewiß kann ihre Veranstaltung an sich nur der Kirche, beziehungsweise deren Vorständen zukommen und so gewiß die allgemeinen Synoden eine Vertretung der Gesammtkirche sind, kann das Recht zu ihrer Berufung an sich nur dem Oberhaupt der ganzen Kirche zukommen.“[1])

Den Protestanten gegenüber betonte namentlich Cardinal Bellarmin mit aller Entschiedenheit das ausschließliche Recht des Papstes, allgemeine Synoden zu berufen und zu bestätigen. Seine Ansicht, die er als die „katholische“ schlechthin hinstellt, finden wir in Betreff der Berufung in folgendem Satz ausgesprochen: Catholici munus convocandi concilia generalia ad Romanum pontificem proprie pertinere volunt, sic tamen, ut possit etiam alius pontifice consentiente concilium indicere, quin etiam satis sit, si indictionem factam ipse postea ratam habeat et confirmet; at si nec ipse indicat concilium nec aliquis alius de eius mandato vel consensu

[1]) Fr. Xav. Funk, Der römische Stuhl und die allgemeinen Synoden des christlichen Alterthums (Tübinger Quartalschr. 1882. S. 561 ff.) S. 563.

nec ipse saltem approbat, illud non concilium, sed conciliabulum fore.[1])

In Bezug auf die Rechtsfrage stehen alle katholischen Gelehrten auf demselben Boden. Das Gegentheil wäre heute auch nicht mehr gut denkbar. „Ein solches (Recht zur Berufung

---

[1]) Bellarm. De Conc. et Eccl. lib. I. cp. 12. (Ingol. 1590). p. 1118 sqq. — Als im Juni 1533 Papst Clemens VII. durch seinen Nuntius Hugo Rangone, Bischof von Reggio, am Hofe des sächsischen Kurfürsten Johann Friedrich die Beschickung eines allgemeinen Concils auch von protestantischer Seite betreiben ließ, erwiderte der Kurfürst, er könne sich über die Annahme erst nach Berathung mit seinen Glaubensgenossen entscheiden. Obgleich früher alle Wortführer des neuen Glaubens ein allgemeines Concil verlangt hatten, verwarfen jetzt Luther, Justus Jonas und Bugenhagen jedes Concil, das nach alter Gewohnheit abgehalten werde. Es sei „sicherer, meinte Luther, man schiebe es dem Kaiser heim in genere, daß er das Einsehen haben wolle, daß recht und christlich procediert werde". Melanchthon vertrat sowohl damals als auch noch später auf dem Tage von Schmalkalden 1537 die Ansicht, daß dem Papste die Berufung des Concils und der Vorsitz auf demselben gebühre, wenn derselbe auch nicht Richter auf der Synode sein könne. Anderer Ansicht waren aber die übrigen Reformatoren. Das Recht, welches man dem römischen Papste absprach, übertrug man an Luther, der sich damals gerade nicht ungerne „Deutscher Papst" nennen hörte, indem der sächsische Kurfürst diesen ersuchte, „sammt seinen Nebenbischöfen und Ecclesiasten ein gemein, frei, christlich Concilium" auszuschreiben. (Janssen, Geschichte des deutschen Volkes B. III, S. 335 ff.) Seitdem der Vater der Reformation das Wort ausgesprochen, ein Concil sei dann allgemein, wenn es vom gemeinsamen Herrn Aller, dem Kaiser, berufen worden sei, suchte die gesammte protestantische Geschichtschreibung, voran natürlich die Magdeburger (Basil. 1624 Centur. IV. cp. VII. p. 301.; Cent. V. cp. VII. p. 420, 430 sq.), den historischen Nachweis für diesen Satz zu liefern, indem sie behaupteten, der Papst habe wenigstens an der Berufung der acht ersten allgemeinen Synoden keinen Antheil gehabt. Heute kommen selbst die Protestanten theilweise von dieser Ansicht ab, vgl. z. B. Art. Leo I. Real-Encycl. f. prot. Theol. 2. Aufl. Bd. VIII. S. 557. — Man erinnert sich, daß Janus seiner Zeit schrieb: „Die Päpste hatten keinen Antheil an der Berufung der Synoden. Alle großen Synoden, zu denen die Bischöfe sich vereinigten, sind durch die Kaiser angeordnet worden, nicht einmal eine Anfrage wurde an die Päpste gerichtet." „Weder die dogmatischen noch die das kirchliche Leben und die Verfassung angehenden Beschlüsse dieser Synoden bedurften einer Bestätigung durch den Papst. Denn die Kraft und Auctorität dieser Decrete lag in dem Consensus der Kirche, wie er sich auf der Synode und nach derselben in der allgemeinen Zustimmung kundgab." (Vgl. Anti-Janus S. 78 ff.; dagegen Döllinger, Lehrbuch der Kirchengesch. 2. Aufl. I. 177—189.)

der ökumenischen Concilien), sagt Phillips, kann nur derjenige haben, welcher nach göttlichem Rechte über denen steht, die zu einer solchen Versammlung sich vereinigen sollen; in allen kirchlichen Dingen steht aber der Papst allein den Bischöfen vor. Nur derjenige kann die Kirche berufen, welcher über die ganze Kirche gestellt ist, nur der, welchem der Hirtenstab anvertraut ist, damit er die ganze Heerde leite, nur der, welcher die Schlüssel empfangen hat, um zu binden und zu lösen, nur der, welcher auf die höchste Cathedra gesetzt ist, um in Kraft des Gebotes Christi und unter dem Beistande des hl. Geistes die Unfehlbarkeit der Kirche zu bewahren."[1])

Wurde aber dieses Recht immer thatsächlich gehandhabt oder war es wenigstens im ersten Jahrtausend gleichsam nur ein latentes Recht? Mit andern Worten: Wurden die acht ersten allgemeinen Synoden von den römischen Bischöfen oder wenigstens mit ihrer Zustimmung berufen und wurden die Decrete derselben von dem Oberhaupte der Kirche approbirt? Mit dieser Frage ist unser Gegenstand aus dem Gebiete des Kirchenrechtes auf das der Geschichte gerückt. Die bedeutenderen deutschen Auctoritäten in der katholischen Geschichtschreibung vertreten mit Bellarmin die bejahende Ansicht. Es mögen hier nur erwähnt werden: Brück, Jungmann, Alzog, Hefele und Hergenröther. Hefele hat in der Einleitung zu seiner Conciliengeschichte mit der ihm eigenen schönen Objectivität die betreffenden Beweisstellen gruppirt. Cardinal Hergenröther schweigt nicht über die Berufung der Synoden durch den Papst, macht vielmehr im III. (Supplement-) Band seiner Kirchengeschichte S. 101 die Lehre Hefele's zu der seinigen; ferner setzt er diese Theorie wiederholt voraus in seinem Buche „Die katholische Kirche und der christliche Staat" und behandelt sie des Ausführlicheren im Anti-Janus S. 78 ff.[2])

Eine andere Stellung in dieser Frage nimmt Prof. Funk

---

[1]) Phillips, Kirchenrecht II. S. 236; daselbst Angabe der Litteratur; vgl. auch Schmalzgrueber, Jus Eccl. I. Proem. n. 332—335.

[2]) Es ist ein Irrthum, wenn Funk a. a. O. S. 563 sagt „Hergenröther scheint in dieser Beziehung (der Berufung) dieselbe Ansicht zu haben", welche er (Funk) vertheidigt (s. unten S. 73); allerdings spricht Hergenröther an dem von Funk angeführten Orte (K. G. 2. Aufl. I, 397) nicht „von einer Theilnahme an der Berufung" — In der 3. Aufl. sind die betreffenden Stellen unverändert geblieben Siehe I. S. 353. n. 46 N. 1.

in Tübingen ein. Derselbe hatte seine Ansicht in der „Real-Encyclopädie für christliche Alterthümer“ (I. S. 221) ausgesprochen und suchte dann, wohl theilweise veranlaßt durch eine desavouirende Bemerkung von Seite des Herausgebers, seine Meinung durch einen längeren Artikel in der Tübinger Quartalschrift näher zu begründen.[1]) In dieser Arbeit nun will Prof. Funk beweisen, daß

1. „die Verhandlungen der Kaiser von Constantinopel mit dem römischen Stuhle vor dem Zustandekommen der Concilien im Wesentlichen nur eine Einladung einerseits und eine Zustimmung andererseits und somit nichts Anderes seien, als was sich auch bei anderen Bischöfen nachweisen lasse“;

2. bestreitet er „die Annahme, die Synoden des Alterthums seien vom apostolischen Stuhle durch einen nachfolgenden Akt approbirt worden“, und, so sagt er weiter, „ich bestreite näherhin die Thatsache einer derartigen Approbation.“

Prof. Funk meint, die entgegengesetzte Annahme rühre von Bellarmin her und sei wesentlich entstanden im Gegensatze zu den Protestanten des 16. Jahrhunderts, woran er dann die Bemerkung fügt, „der Ursprung gereiche dieser Theorie gewiß nicht zur Empfehlung.“[2])

Es ist Zweck der vorliegenden Arbeit, in Bezug auf eine der alten Synoden die historische Berufungs- und Bestätigungsfrage zu prüfen. Das Chalcedonense schien hiefür um so eher geeignet, als es das erste Concil ist, dessen Akten in befriedigender Vollständigkeit auf uns gekommen sind. Zudem ist gerade die Synode von Chalcedon für unser Thema von der größten Bedeutung, indem die Einen wollen, bei dieser sei die fragliche Thatsache so sehr außer Zweifel, daß man von diesem

---

[1]) Es ist die oben S. 67 citirte Abhandlung. — Vgl. auch die Ausführungen Funk's in dem Bonner „Theolog. Literaturblatt, herausgegeben v. Reusch“ 1872, 138—141.

[2]) Joh. Friedr. von Schulte, der bekanntlich in diesen Fragen einen himmelweit verschiedenen Standpunkt einnimmt, hatte in seinem Buche „Die Stellung der Concilien 2c.“ Prag 1871, sogar behauptet: „Diese von Bellarmin, den Ballerini u. s. w. exponierte Theorie ging so sehr in das allgemeine Bewußtsein über, seitdem die Selbständigkeit der Particularkirchen vernichtet war, daß sie gläubig und gedankenlos einfach nachgeschrieben wurde. So machte man in der katholischen Wissenschaft zuerst Geschichte, dann auf Grund dieser Geschichte am 18. Juli 1870 Glaubenssätze.“

einen Falle sogar auf die früheren Synoden zurückschließen könne, und indem andererseits Prof. Funk sagt, gerade die Geschichte dieser Synode lasse dem Papste keinen Antheil an der Berufung und Bestätigung übrig, so daß das Chalcedonense nicht für, sondern gegen die Thatsache der Berufung und der Approbation der alten Synoden spreche.

Wenn in der folgenden Erörterung vorzüglich die Arbeit des Herrn Professor Funk zur Berücksichtigung kommt, so geschieht es nicht bloß, weil durch diesen Gelehrten die gegnerische Ansicht ihre schärffste Fassung und ausführlichste Begründung gefunden hat, sondern auch unter Rücksicht darauf, daß er selbst erklärt hat, er werde für Gegengründe nicht unzugänglich sein, und wir versichert sind, daß es ihm nur darum zu thun ist, die Wahrheit zu suchen und derselben zum Siege zu verhelfen. Er wird sich überzeugen, daß unsere Abhandlung einzig und allein in derselben Gesinnung geschrieben ist.

I. Die Berufung des Chalcedonense. Wer jemals Concilsakten gesehen hat, kann nicht an der Thatsache zweifeln, daß die Synode von Chalcedon, wie die sieben anderen Synoden des christlichen Alterthums, vom Kaiser berufen wurde.[1]) Es kann sich somit nur darum handeln, zu ermitteln, ob der Kaiser im Auftrage, oder auf den Wunsch des Papstes hin, oder wenigstens mit dessen Beistimmung das Concil berufen habe. Wir haben hierüber die Quellen zu vernehmen. Behufs größerer Uebersichtlichkeit müssen wir 1. die Vorgeschichte der Berufung, 2. die Berufung selbst und 3. die Schriftstücke, welche zwischen die Berufung und den Zusammentritt des Chalcedonense fallen, einer eingehenden Besprechung unterwerfen.

1. Kaum hatte Leo der Große (440—461) den traurigen Ausgang der sogenannten Räubersynode (449) vernommen, als er sogleich alle Beschlüsse derselben verwarf und beim Kaiser des Orientes, Theodosius II., die Abhaltung einer neuen Synode, und zwar in Italien, betrieb. Cui sacramento, schreibt er am 13. Oktober 449, quia nunc a paucis imprudentibus obviatur, omnes partium nostrarum ecclesiae, omnes mansuetudini vestrae cum gemitibus et lacrimis supplicant

[1]) Cf. Natalis Alex. Hist. Eccl. Saec. V. Dissert XI. ed. Paris. 1699. T. V. p. 245 sqq.

sacerdotes, ut generalem synodum jubeatis intra Italiam celebrari etc.[1]) Seinen Bitten schloß sich auch der Kaiser des Abendlandes, Valentinian III., mit seiner Gemahlin Eudoxia und seiner Mutter Galla Placidia an.[2]) Auf alle diese Schreiben antwortete Theodosius abschlägig, da zu Ephesus (d. h. auf der Räubersynode) Alles in voller Freiheit und der Wahrheit gemäß beschlossen worden sei; Flavian sei wegen Glaubensneuerung abgesetzt worden.[3]) Am 28. Juli 450 starb Theodosius in Folge eines Sturzes vom Pferde. Auf dem Throne folgte ihm seine Schwester, die hl. Pulcheria. Diese schenkte ihre Hand und mit ihr die Mitregentschaft Marcian, einem der angesehensten Generäle seiner Zeit.

Mit der Thronbesteigung dieses ebenso tüchtigen als tugendhaften Fürsten änderte sich sogleich der Stand der kirchlichen Angelegenheiten. Gleich in seinem ersten Schreiben an Papst Leo [4]), in welchem er demselben seine Erhebung zum Kaiser mittheilt, bittet er seine Heiligkeit, welche die Aufsicht und den Vorrang habe im göttlichen Glauben [5]), um seine Fürbitte bei Gott. Am Schlusse desselben Briefes erklärt er sich damit einverstanden, daß die von Leo angeregte (*σοῦ αὐθεντοῦντος*) Synode abgehalten werde, damit dadurch der Friede wieder hergestellt und der Irrthum vernichtet würde.

Die Worte *σοῦ αὐθεντοῦντος* müssen uns hier einen Augenblick beschäftigen. Dieselben sind im lateinischen Text, der nach der Vermuthung der Brüder Ballerini ebenfalls von Marcian herrührt, mit te auctore wiedergegeben, einem Ausdruck, der bekanntlich in der besseren Latinität immer eine faktische Urheberschaft bezeichnet. Allein auf diesen Umstand dürfen wir kein zu großes Gewicht legen, da der Ausdruck um die Mitte des 5. Jahrhunderts jedenfalls schon viel von seiner ursprünglichen Energie verloren hatte. Von größerer und durchaus nicht zu unterschätzender Bedeutung ist der andere Umstand, daß derselbe Ausdruck *σοῦ αὐθεντοῦντος*, te auctore, sich auch in einem

---

[1]) Opera S. Leonis, ed. Ballerinii I. p. 931. Die Briefe Leo's sind nach der Ausgabe der Ballerini abgedruckt im 54. Bande der Migne'schen lateinischen Patrologie.

[2]) Epp. 55. 56. 57. 58.

[3]) Epp. 62. 63. 64. p. 985 sqq.

[4]) Ep. 73.

[5]) *Τὴν σὴν ἁγιωσύνην ἐπισκοπεύουσαν καὶ ἄρχουσαν τῆς θείας πίστεως.*

Briefe findet, den ein paar Monate später die Kaiserin an den Papst richtete.[1]) An dieser Stelle will nämlich die heil. Pulcheria offenbar sagen, daß auf dem Concil alle Beschlüsse nach der Anordnung und Bestimmung des Papstes gefaßt werden sollten. Man mag demnach mit Hefele übersetzen „auf deine Anregung" oder mit Hergenröther „unter deiner Auctorität"[2]), das ist jedenfalls sicher, daß das Kaiserpaar dem Papste bei der Berufung des Concils dieselbe Stellung anwies, wie auf dem Concil selbst. Ferner läßt sich bis jetzt an dem Willen des Papstes, daß eine Synode zu Stande komme, nicht zweifeln.

Am 22. November 450 richtet der Kaiser ein neues Schreiben an den Papst, in welchem er auf's Entschiedenste betheuert, daß er stets die wahre christliche Religion schützen werde.[3]) Er habe deshalb die päpstlichen Gesandten mit Freude aufgenommen. Es erübrige, daß es seiner Heiligkeit gefalle, in jene Gegenden zu kommen und dort das Concil abzuhalten.[4]) Wenn dieses aber dem Papste zu lästig wäre, so möge er es dem Kaiser durch ein eigenes Schreiben kundthun, damit er die Bischöfe des Morgenlandes, Thraciens und Illyricums an einem Orte, den er noch bestimmen werde (*ἔνθα ἂν ἡμῖν δόξῃ*), versammeln könne. An diesem Orte, fährt das Schreiben fort, sollen dann die Bischöfe, was dem katholischen Glauben zu Nutz und Frommen sei, nach der vom Papste bestimmten Weise beschließen.[5]) Auf diesen Brief werden wir unten zurückkommen. Auch die Kaiserin bat den Papst, er möge doch bald die gewünschte Antwort geben (jedenfalls betreffs des persönlichen Erscheinens), damit alle Bischöfe des Orients, Thraciens und Illyricums so bald als möglich (*τὴν ταχίστην*) zusammenkommen könnten und das Concil unter der Auctorität Leo's (*σοῦ αὐθεντοῦντος*) Beschluß fasse, sowohl über den katholischen Glauben

---

[1]) Ep. 77. p. 1027.

[2]) Hergenröther, Kirchengeschichte, 3. Aufl. I. S. 469 N. 4.; Hefele, Conciliengeschichte 2. Aufl., II, S. 396.

[3]) Ep. 76. p. 1025 sq. Vgl. Hefele, C. G. II. S 395.

[4]) *Λοιπόν ἐστιν, ἵνα εἰ ἀρέσκῃ τῇ σῇ ὁσιότητι ἐπὶ ταῦτα τὰ μέρη παραγενέσθαι καὶ τὴν σύνοδον ἐπιτελέσαι κτλ.*

[5]) *Καθὼς ἡ σὴ ἁγιωσύνη κατὰ τοὺς ἐκκλησιαστικοὺς κανόνας διετύπωσεν.* ib.

als auch über die getrennten Bischöfe, wie es der Glaube und die christliche Frömmigkeit erheische.[1])

Nach diesen Briefen steht es fest, daß damals sowohl der Kaiser wie auch die Kaiserin der Ueberzeugung waren, Leo wünsche, es möchte so bald als möglich ein allgemeines Concil zu Stande kommen. Für sie war nur fraglich, ob der Papst persönlich oder durch Legaten an demselben theilnehmen wolle.

Durch dieselben Boten, welche die Post von Ct. nach Rom besorgt hatten, schickte Leo am 13. April 451 drei Briefe an den Hof von Byzanz, den dritten an Anatolius, Patriarch von Ct.[2]) Auffallend ist für den ersten Augenblick, daß der Papst gerade die brennendste Frage, die des Concils, umgeht und nur von anderen Dingen, namentlich von der Wiederaufnahme der getrennten Bischöfe spricht. Allein Leo erwartete damals mit jedem Tage die Rückkehr seiner ersten Gesandten von Ct. und wollte dann gleich nach Ostern neue Legaten dorthin abordnen, welche die Concilsfrage mit dem Kaiser in's Reine bringen sollten.[3]) Die Rückkehr jener Legaten ließ aber lange auf sich warten, und so kam es, daß auch Leo seine diesbezügliche Antwort bis in den Juni hinein verschob.

Indessen hatten sich, wie bemerkt, die Verhältnisse verändert.[4]) Auf dem Throne saß ein Mann, der offenbar überall und mit dem ganzen Gewichte seines kaiserlichen Ansehens für den orthodoxen Glauben eintrat; Eutyches mit seinem Anhange war gesunken; die katholischen Bischöfe, welche auf der Räubersynode abgesetzt worden waren, durften größtentheils auf ihre bischöflichen Stühle zurückkehren; viele, die sich in Ephesus hatten terrorisiren lassen, söhnten sich mit der Kirche wieder aus, indem sie die Epistola dogmatica Leo's unterschrieben; ein Concil im Abendlande, wie der Papst es gewünscht hatte, war weder nothwendig noch möglich wegen der Stürme der Völkerwanderung. Wie konnte da ein Concil überhaupt noch wünschenswerth sein? Konnte eine neue Synode im Morgenlande, die von den abendländischen Bischöfen nur schwach besucht werden konnte, die Aussöhnung der Getrennten, die im schönsten Gange

[1]) Ep. 77. p. 1027. Vgl. Baronius Annales, ed. Theiner VIII. p. 48 sq. 60. n. 9.

[2]) Epp. 78. 79. 80. p. 1033 sq.

[3]) Ep. 82. p. 1033.

[4]) Baller. Opera S. Leonis I. p. 1035, nota 7.

war, nicht etwa hemmen? Mußte man nicht fürchten, daß auf einer Synode die alten Streitigkeiten wieder neu aufflammen würden, und der Brand, der im Erlöschen begriffen war, sich unaufhaltsam weiter verbreite?

In Folge dessen schickte Leo Anfangs Juni 451 seine Gesandten, aber nicht zum Concil, sondern zum Zwecke der Wiedervereinigung der getrennten Bischöfe. Synodum vero fieri, heißt es in seinem Briefe an Marcian vom 9. Juni, ut meminit clementia vestra, etiam ipsi poposcimus. Sed sacerdotes provinciarum omnium congregari praesentis temporis necessitas nulla ratione permittit (man denke daran, daß in demselben Jahre Attila mit seinen Hunnen bei Chalons-sur-Marne geschlagen wurde), quoniam illae provinciae, de quibus maxime sunt evocandi, inquietatae bello ab ecclesiis suis eos non patiuntur abscedere. Unde opportuniori tempori propitiante Domino, cum firmior fuerit restituta securitas, jubeat vestra clementia reservari.[1]) Kurz der Papst will die kirchliche Eintracht, aber für jetzt kein Concil.

2. Indessen hatte Marcian am 17. Mai 451 ein allgemeines Concil ausgeschrieben, welches am 1. September in Nicäa zusammentreten sollte. Also handelte der Kaiser, so könnte man sagen, gewiß nicht mit Einstimmung des Papstes, sondern gegen dessen ausdrücklichen Willen. Wußte aber damals der Kaiser etwas von der Sinnesänderung Leo's? Nein. Arendt[2]) sagt ganz richtig: „Ausgemacht ist, daß, als Marcian das Concil zusammenberief, er die abrathenden Vorstellungen Leo's noch nicht erhalten hatte, denn die damit beauftragten Gesandten reisten erst im Anfang Juni 451 von Rom ab, während die Convocationsschreiben schon im Mai in Ct. erlassen wurden. Hätte der Kaiser die Ansichten des Papstes darüber genauer gekannt, so hätte er dadurch sich von seinem Entschlusse vielleicht abbringen lassen; so aber wußte er nichts davon und mußte daher glauben, nach den frühern Ansichten Leo's, ihm nur Erwünschtes zu thun. Wahrscheinlich machte der immer noch zerrissene kirchliche Zustand des Orients das Verlangen in ihm rege, alle diese trotz so vieler Bemühungen noch nicht ganz

---

[1]) Ep. 83. p. 1047. cf. ep. 84.

[2]) Arendt, Leo d. Gr, Mainz 1835, S. 264.

ausgerotteten Unruhen, Zwistigkeiten und Zerwürfnisse durch ein allgemeines Concil entschieden und gründlich beigelegt zu sehen." Diese Auffassung wird bestätigt durch das kaiserliche Convocationsschreiben, welches sagt, ein Concil sei wegen der vielen Zerwürfnisse und Zweifel nothwendig.[1]) Um diesen Satz zu begründen, nimmt Marcian Bezug auf einen früheren Brief Leo's: sicut indicant et litterae sanctissimi archiepiscopi felicissimae Romae Leonis.[2]) Es ist demnach wenigstens sicher, daß der Kaiser nur im Einvernehmen mit dem Papste, consentiente pontifice, zu handeln glaubte, und das alte Manuscript, welches als clavis zu den Akten des Chalcedonense in die Conciliensammlungen aufgenommen wurde, hat Recht, wenn es besagt: Sancta et magna synodus sexcentorum triginta sacerdotum habita est in civitate Chalcedona rogatu sanctissimi archiepiscopi Leonis et jussu divae memoriae Marciani principis.[3]) Wir haben uns demnach die Vorgänge unter einem Bilde etwa folgender Maßen zu denken. Der Kaiser von Deutschland spricht seinen Wunsch aus, daß bald möglichst große Manöver abgehalten werden. Sogleich ergehen Einladungen an alle Generalitäten von nah und fern. Wenn nun thatsächlich die Generäle zusammenkommen, so geschieht es eben auf Wunsch ihres obersten Kriegsherrn, obgleich dieser vielleicht mittlerweile seine Meinung geändert hat, indem er dafür hält, die Manöver sollen nicht im Frühling, sondern im Herbst statthaben, und Köln würde sich dafür mehr eignen als Königsberg.

Allein wir müssen uns nach den Quellen den weiteren Verlauf der Ereignisse vergegenwärtigen.

Wenn vielleicht bei der Berufung ein Fehler sich eingeschlichen hatte, so wurde derselbe dadurch getilgt, daß der Papst die nun einmal materiell gegen seinen Willen ergangene Convocation nachträglich guthieß. Hiemit kommen wir zum dritten Punkte, welcher für die Berufungstheorie maßgebend ist. Satis est, sagt Bellarmin oben, si indictionem factam ipse (sc. pontifex) postea ratam habeat et confirmet.

---

1) Mansi VI. col. 551.

2) Mansi ibid.: *καθάπερ καὶ ἡ ἐπιστολὴ τοῦ θεοφιλεστάτου ἐπισκόπου τῆς ἐνδόξου πόλεως Ῥώμης δηλοῖ.*

3) Mansi VI. col. 561.

3. Es kommt hier zunächst der 89. Brief Leo's in Betracht.[1]) Derselbe ist an Marcian gerichtet und trägt das Datum vom 24. Juni. Er muß somit fast unmittelbar nach Empfang des kaiserlichen Convocationsschreibens geschrieben worden sein. Er wird uns zeigen, wie man in Rom die Ausschreibung des Concils entgegennahm. „Wir hätten geglaubt", beginnt der Brief, „daß Eure Gnade unserem Wunsche wenigstens insoweit hätte Rechnung tragen können, daß Sie im Hinblick auf die traurigen Zeitläufe die Synode auf einen geeigneteren Zeitpunkt verschoben hätte, damit man die Priesterschaft aus sämmtlichen Provinzen zu vereinigen vermöge, und so in Wahrheit ein allgemeines Concil zu Stande kommen könne." Weil aber der Kaiser in seiner Liebe zum katholischen Glauben jetzt das Concil wolle abhalten lassen, wolle er dem frommen Beschlusse nicht entgegentreten (obviare) und schicke deshalb seinen Mitbischof Paschasinus aus Lilybäum in Sicilien, der beim Concil seine Stelle vertreten solle. Diesem ersten Legaten gesellte er noch den Bischof Lucentius und die beiden Priester Bonifacius und Basilius bei. Den Bischof Julian von Cos und Anatolius von Ct. bat er in eigenen Schreiben, seinen Legaten mit Rath und That zur Seite zu stehen.

Im Anfang des Briefes tönt etwas durch wie Unmuth oder Verstimmung; aber im Hinblick auf die gute Gesinnung des Kaisers, der nur das Beste der Religion wollte, glaubte der Papst nicht auf seinem Rechte bestehen zu sollen. Er wollte der nun einmal ergangenen Berufung keine Schwierigkeiten in den Weg legen, erklärte sich vielmehr durch Abordnung von Gesandten mit derselben einverstanden.

Schon nach zwei Tagen, den 26. Juni, erfolgte ein zweites Schreiben an den Kaiser, das ungefähr in demselben Tone gehalten war, wie das vorige.[2]) Er habe zwar gefordert (poposceram), daß die Synode, die auch er zur Wiederherstellung des Friedens in der morgenländischen Kirche gewünscht habe (petitam), auf eine geeignetere Zeit verlegt würde, damit auch die Bischöfe, die jetzt die Angst vor feindlichen Einfällen zurückhalte, dieselbe besuchen könnten. Weil aber der Kaiser in seinem Eifer für die gute Sache es einmal so bestimmt habe, wolle

---

[1]) Ep. 89. p. 1060.
[2]) Ep. 90. p. 1063.

er keine Schwierigkeiten machen (non renitor); nur bitte er inständigst bei unserem Herrn Jesus Christus, der Kaiser möge nicht zugeben, daß über den Glauben, den die Väter von den Aposteln ererbt und verkündet haben, wie über eine offene Frage und einen zweifelhaften Gegenstand verhandelt würde. Die Beschlüsse des Nicänums müßten vielmehr in ihrer ganzen Kraft bestehen bleiben. Man möge dafür halten, daß er selbst dem Concil nicht fern sei, da er durch seine Legaten stets bei ihnen weile.

In dem Briefe an Anatolius von demselben Datum [1]) fügt er noch bei, er müsse sich wundern über die Kürze der Frist, welche der Kaiser für die Zusammenberufung des Concils anberaumt habe. Wie sei es ihm denn möglich, in dieser kurzen Zeit, selbst abgesehen von den Kriegsunruhen, seine Boten nach den verschiedensten Richtungen in die entferntesten Länder zu schicken, damit so ein wahrhaft allgemeines Concil zu Stande komme? Er wolle aber diesen Anordnungen des so tugendhaften Fürsten nicht entgegentreten (obsistere nolumus), besonders da auch Anatolius so inständig darum bitte, und so schicke er denn seine Legaten. Also auch hier wiederum derselbe Gedankengang: Der Papst ist zwar mit der Wahl des Zeitpunktes für die Abhaltung eines Concils nicht ganz einverstanden, aus Gründen der Klugheit aber stimmt er bei und verspricht seine Betheiligung an dem Concil.

Wenn Leo in den Empfehlungsschreiben [2]), die er seinen Ende Juli abreisenden Legaten an den Hof von Ct. mitgibt, wieder auf denselben Gedanken zurückkommt und wiederum betont, er habe zwar verlangt, daß das Concil in Italien, und zwar zu einer geeigneteren Zeit statthabe, damit dasselbe von einer größeren Zahl von Bischöfen und auch von denen aus entlegeneren Provinzen besucht werden könne, und nichtsdestoweniger habe er seine Legaten bald abgeordnet, so scheint einerseits unzweifelhaft, daß dem Papste nicht Alles nach Wunsch gegangen, und andererseits ist es ebenso klar, daß er aus wichtigen Gründen nicht auf seinem Rechte bestehen will, sondern sich in die Sachlage schickt: nolumus obviare — non renitor — nolumus obsistere. Eine solche Sprache setzt von Seite

[1]) Ep. 91. p. 1065.
[2]) Epp. 94. 95. p. 1075. sqq.

des Papstes die klare Ueberzeugung voraus, daß es in seiner Hand war, Schwierigkeiten zu machen, ja der ergangenen Berufung ein kategorisches Nolumus entgegenzusetzen, wenn er es für angezeigt hielte. So aber erklärte er sich mit der nun einmal erfolgten Convocation einverstanden, und das Concil tritt zusammen consentiente pontifice.[1])

Dieses durch die Darlegung des Sachbestandes gewonnene Resultat wird bestätigt durch Leo selbst. Das Concil, sagt er, sei vereinigt worden nach dem Befehle des Kaisers und unter Zustimmung des Papstes. Der Papst aber mußte doch wohl am besten wissen, welchen Antheil er an der Berufung hatte. Zudem finden sich die Worte nicht etwa in einem Privatbriefe, sondern in jenem Schreiben, das er an die 630 Bischöfe, welche auf dem Concil zugegen gewesen waren, erließ. Sie lauten: Generale concilium et ex praecepto christianorum principum[2]) et ex consensu apostolicae sedis placuit congregari.[3]) Durch dieses Zeugniß dürfte jeder Zweifel an der fraglichen Thatsache ausgeschlossen sein, wenn man nicht annehmen soll, Leo habe gegen sein besseres Wissen in einer Encyclica an den Gesammtepiscopat eine Behauptung aufgestellt, von deren Unrichtigkeit Jedermann überzeugt sein konnte.[4])

Dagegen sucht Herr Prof. Funk zunächst festzustellen, wie wir uns die Betheiligung an der Berufung von Seite der Päpste zu denken hätten. „Sollen wir", sagt er, „annehmen, die Kaiser haben bei ihren bezüglichen Entschließungen die Päpste zu Rathe gezogen, oder sollen wir annehmen, den Päpsten sei in dieser Angelegenheit das Recht zugekommen, unter Umständen gegen die Abhaltung einer Synode ein Veto einzulegen?" Was das Erste betrifft, sagen wir natürlich Ja; nur darf man die vorausgehenden Berathungen nicht zu eng fassen. Nach den alten Auctoren ist auch eine förmliche vorausgehende Berathung mit dem Papste nicht erfordert, damit man sagen könne, der-

---

[1]) Vgl. Thomassin. Dissert. XII. nn. 25. 26. 32. — Döllinger, Lehrbuch I. S. 179: „Als Marcian und Pulcheria die Synode von 451 ausgeschrieben, begehrten und erhielten sie erst die Einwilligung des Papstes Leo, wiewohl dieser hinsichtlich des Versammlungsortes dem Willen des Kaisers nachgab."

[2]) Das Schreiben war im Namen beider Kaiser erlassen.

[3]) Ep. 114. p. 1197.

[4]) Vgl. Hefele, C. G. I. S. 12.

selbe sei mit der Berufung einverstanden; genügt es ja doch, daß der Kaiser über den diesbezüglichen Willen des obersten Hirten der Christenheit im Klaren sei. Ja nach Bellarmin genügt es sogar, daß der Papst sich mit der ergangenen Berufung einverstanden erkläre. Dasselbe scheint Hefele sagen zu wollen, wenn er erklärt, auch bei den ersten Concilien lasse sich eine „gewisse Betheiligung" der Päpste an der Convocation nachweisen.[1])

Der andere Theil der aufgestellten Alternative lautet: „Sollen wir annehmen, den Päpsten sei in dieser Angelegenheit ein Recht zugekommen, unter Umständen gegen die Abhaltung einer Synode ein Veto einzulegen?" Auch hier ist entschieden mit Ja zu antworten, wenigstens wenn man den Ausdruck „Recht" nimmt, wie er liegt. Prof. Funk, der vielleicht mehr die thatsächliche Uebung und den (durch Concession seitens der Päpste gebildeten) historischen Zustand im Auge hat, meint dagegen, daß zu dieser Annahme „jeglicher Grund" fehle. (S. 566.) Einerseits behauptet er, daß „das Recht der Berufung an sich nur dem Oberhaupt der ganzen Kirche zukomme", während er ihm andererseits „das Recht, unter Umständen gegen die Abhaltung einer Synode ein Veto einzulegen", bestreitet. Aber das eine Recht schließt, principiell betrachtet, nothwendig das andere ein. Denn darin besteht ja gerade die eigenthümliche Energie meines ausschließlichen Rechtes, daß ich einen Andern an der Ausübung dieses Rechtes hindern kann. Oder wer wird einem Herrscher, der das Recht hat, nach seinem allerhöchsten Belieben die Stände des Landes zu versammeln, das Recht absprechen, gegen eine solche Versammlung, wenn sie gegen seinen Willen zusammentritt, unter Umständen ein Veto einzulegen? Es ist aber auch historisch nicht denkbar, daß die Päpste während eines ganzen Jahrtausends sich zu Gunsten der Kaiser des Berufungsrechtes soweit entäußert hätten, daß sie nicht einmal ein Veto gegen die Berufung eines Concils hätten einlegen können. Wer dem Papste das Recht zu einem solchen Veto abspricht, könnte zu übeln Consequenzen gedrängt werden.

Prof. Funk legt dann besonderes Gewicht auf den Umstand, daß es den Päpsten nicht zustand, Zeit und Ort des

[1]) Vgl. Hefele, C. G. I. S. 8.

Concils zu bestimmen. Allerdings schließt das höchste und ausschließliche Recht, eine allgemeine Kirchenversammlung zu berufen, auch die Befugniß ein, über das Wann und das Wo der betreffenden Versammlung das entscheidende Wort zu sprechen. Allein wie die Berufung selbst, so kann auch die Bestimmung des Ortes und der Zeit im Einzelfall einem Andern überlassen werden. In unserem Falle hatte Marcian an den Papst geschrieben, das Concil solle zusammenkommen *πρός τινα ὡρισμένον τόπον, ἔνθα ἂν ἡμῖν δόξῃ* [1]) und durch die Worte *ἐπὶ ταῦτα τὰ μέρη* hinlänglich angedeutet, daß er das Concil im Oriente, nicht in Italien haben wolle. Wenn hier Marcian ein „volles und ausschließliches Recht" (Funk S. 568) für sich beansprucht hatte, selbst den Ort für das künftige Concil zu bestimmen, so könnte daraus nur folgen, daß er sich ein Recht beilegte, welches ihm, principiell genommen, nicht zukam. Was sagte nun Leo dazu? Die Stelle *ἔνθα ἂν ἡμῖν δόξῃ* findet sich, wie wir sahen, in einem der ersten Briefe, die zwischen dem Kaiser und dem Papste gewechselt wurden. Damals aber wollte Leo bereits kein Concil mehr. Warum sollte er sich nun mit dem Kaiser in einen Streit einlassen in Betreff der Ortsbestimmung für ein Concil, welches gar nicht statthaben sollte? Später aber wollte er, wie gezeigt wurde, das vom Kaiser ausgeschriebene Concil nicht rückgängig machen, und andererseits ließ sich sein Lieblingsgedanke, in Italien eine allgemeine Synode zu veranstalten, wegen der Kriegsunruhen schlechterdings nicht verwirklichen. Er mußte demnach „dem Willen des Kaisers in Bezug auf den Versammlungsort nachgeben", weil er sich überhaupt mit der Abhaltung der Synode einverstanden erklärt hatte. Mit andern Worten, das nolumus obsistere, nolumus obviare erstreckt sich auch auf die Bestimmung des Kaisers, daß die Synode sich in Nicäa, beziehungsweise in Chalcedon, versammeln solle (vgl. epp. 94. 95).

„Wie die Bestimmung des Ortes", sagt H. Funk, „so betrachtete er (der Kaiser) auch die Convocation der Synode überhaupt als sein Recht, und Leo erkannte dasselbe an, indem er, obwohl er in mehreren seiner Briefe seine Unzufriedenheit mit dem Vorgehen nicht zurückhielt, seine Theilnahme an dem Concil zusagte." Wir haben oben den Quellen gemäß die

---

[1]) Ep. 76.

Gründe dargelegt, die Leo bestimmten, seine Theilnahme an dem Concil zuzusagen trotz seiner Unzufriedenheit. H. Funk will sicher nicht sagen, daß er hiermit im eigentlichen Sinne ein Recht der Kaiser anerkannt habe. Wenn Leo ein solches anerkannt hätte, so würde er es gethan haben, entweder weil er nicht wußte, daß es nur dem Oberhaupte der ganzen Kirche zukomme, allgemeine Concilien zu berufen (und diese Annahme scheint bei dem großen Papste, der so hohe und so klare Begriffe von der vom hl. Petrus ererbten Machtfülle hatte, undenkbar), oder er gab wissentlich dieses principielle Recht an die weltliche Behörde preis, was wohl auch Niemand behaupten wird.

Aber „in dem Schreiben"[1]), bemerkt Prof. Funk, „das er an die in Aussicht stehende Synode selbst erließ, spricht Leo von einer Wahrung des Rechtes und der Ehre des Apostelfürsten — Beatissimi Petri Apostoli jure atque honore servato — und er findet sie in der ihm vom Kaiser zu Theil gewordenen Einladung zur Synode". Die Stelle lautet: Beatissimi Petri apostoli jure atque honore servato, adeo ut nos quoque suis ad hoc litteris invitaret, ut venerabili synodo nostram praesentiam praeberemus, quod quidem nec necessitas temporis nec ulla poterat consuetudo permittere. Auf diese Worte gründet sich wohl das Hauptargument für die gegnerische Ansicht, zumal da der Wortlaut der Stelle für sie zu sprechen scheint. „Worte vereinigen sich hier mit Thatsachen", sagt deshalb H. Funk, „um jeglichen Zweifel in der Auffassung des bezüglichen Verhältnisses zu beseitigen."

Allein muß es nicht Jedem schon von vornherein auffallen, daß der Satz Beatissimi Petri apostoli jure atque honore servato eine leere Formel wäre, wenn Leo nichts Anderes sagen wollte, als der Kaiser habe auch ihn zum Concil eingeladen? Verstand es sich denn nicht von selbst, daß wenn überhaupt an alle Bischöfe die Einladung erging, dies jedenfalls auch geschehen mußte beim Bischof der Hauptstadt der Christenheit, dem Patriarchen des Abendlandes, dem Nachfolger des Apostelfürsten? Wozu also die feierliche Formel: Beatissimi

---

[1]) Ep. 93. p. 1067. Auch Leo II. (ep. ad Constant. Hard. III. 1470) spricht nicht von einem Rechte der Berufung, sondern berichtet nur die Thatsache.

Petri apostoli jure atque honore servato, wenn damit rein nichts bezeichnet werden sollte, da ja dieselbe Einladung, die an den Papst erging, auch an jeden gewöhnlichen Bischof ergangen war?

Thatsächlich ergibt die Stelle einen ganz anderen Sinn, sobald wir sie in ihrem Zusammenhange betrachten. Denn der Papst sagt nicht blos: adeo ut nos quoque suis ad hoc litteris invitaret, was freilich bedeuten würde, der Kaiser habe das Recht und die Ehre des Apostelfürsten gewahrt, indem er das Oberhaupt der Kirche auch zur Synode eingeladen habe, sondern er läßt von invitaret noch einen Satz abhängig sein, ut venerabili synodo nostram praesentiam praeberemus, also .. „indem er ihn eingeladen habe, an dem Concil persönlichen Antheil zu nehmen". Es handelt sich bei dieser Einladung nicht um irgendwelche Theilnahme an der Synode, sondern um die persönliche Theilnahme; und diese persönliche Theilnahme, das besagt der folgende Relativsatz, erlaubten dem Papste die Zeitverhältnisse und die bisherigen Gewohnheiten nicht: quod quidem nec necessitas temporis nec ulla poterat consuetudo permittere. Man solle aber überzeugt sein, so führt Leo diesen Gedanken weiter aus, daß er in seinen Legaten, die an seiner Statt das Präsidium führen, wenn nicht körperlich, so doch geistig zugegen sein werde. Offenbar nimmt er hier Bezug auf den zweiten Brief[1]) Marcians, in welchem es hieß, es möge seiner Heiligkeit gefallen, in diese Gegenden zu kommen und dort die Synode abzuhalten — ἐπὶ ταῦτα τὰ μέρη παραγενέσθαι καὶ τὴν σύνοδον ἐπιτελέσαι. In dieser Verbindung haben die Worte: Beatissimi Petri apostoli jure atque honore servato Sinn und heißen etwa: der Kaiser hat das Recht und die Ehre des Apostelfürsten gewahrt, so zwar, daß er uns einlud, persönlich in den Orient zu kommen und persönlich bei der Synode zu sein, d. h. ihr zu präsidiren. Hierin bestand der honor S. Petri.

Wollte man dagegen dem invitaret die andere Bedeutung beilegen, so würde Leo gesagt haben, der Kaiser habe das Recht und die Ehre des Apostelfürsten gewahrt, indem er ihn eingeladen habe, am Concil irgendwelchen Antheil zu nehmen, etwa durch Abordnung von Legaten; dies aber erlaubten ihm

[1]) Ep. 76.

die bisherigen Gewohnheiten und die Zeitumstände nicht. Aber Leo selbst hatte ja erst vor zwei Jahren seine Legaten nach Ephesus geschickt, und die Noth der Zeit konnte ihm wohl kaum verbieten, zwei oder drei Priester, die nicht einmal Bischöfe zu sein brauchten, in den Orient zu schicken. Kurz, wenn man den Begriff von invitare so sehr urgiren will, so muß man dem Zusammenhang Gewalt anthun und dem Worte eine Bedeutung beilegen, die es an Ort und Stelle weder hat noch haben kann.

Und wenn man selbst für einen Augenblick annähme, es ließe sich historisch bloß eine solche Einladung, wie die Vertheidiger der gegentheiligen Ansicht sie wollen, nachweisen, dürfte man dann nicht noch fragen: War nicht vielleicht diese Einladung und diese Annahme der Einladung von ganz besonderer Natur? Was wäre z. B. geschehen, wenn der Papst die Einladung nicht angenommen hätte? Wäre dann das Concil noch ein ökumenisches gewesen? Keineswegs, könnte man sagen, und zwar deshalb nicht, weil der Patriarch des Abendlandes daran nicht Antheil genommen hat. Allein abgesehen davon, daß niemals alle Bischöfe am Concil Theil nehmen konnten, war z. B. beim ökumenischen Concil von Ephesus, Johannes, der Patriarch der uralten Patriarchalkirche von Antiochien nicht nur nicht betheiligt, sondern er stand mit der Synode in offener Opposition; und doch war jenes Concil nach dem Urtheil aller christlichen Jahrhunderte von Anfang an ein ökumenisches. Es muß also diese Einladung von einer ganz eigenartigen Natur und von der Einladung, wie sie an andere Bischöfe erging, ganz verschieden gewesen sein.[1])

---

[1]) Interessant ist in dieser Beziehung, was die Vertreter der apostolischen Stühle von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem auf der 7. allgemeinen Synode sagen. Sie wollen beweisen, es thue dem allgemeinen Concil keinen Eintrag, wenn die Patriarchen des Morgenlandes nicht zugegen seien, wenn nur der apostolische Bischof von Rom daran Theil nehme: Hoc autem subtilius est considerandum etiam ab ipsa sacra et universali sexta synodo, in qua nullus eorum, qui per idem tempus in his partibus episcopi erant, convenisse repertus est propter obscoenorum obtinentiam — *διὰ τὴν τῶν μιαρῶν ἐπικράτειαν* —. Sed nullum ex hoc sanctae adhaesit synodo praeiudicium: neque vires habuit prohibitio aliqua statuendi et manifesta faciendi recta dogmata pietatis, praecipue cum sanctissimus et apostolicus papa Romanus concordaverit et in ea inventus sit per apocrisarios

Es würde zu lange hinhalten, wollten wir erst noch auf alle Einwände, welche von altkatholischer Seite gemacht werden, eingehen.[1] H. Funk, der die Haltlosigkeit derselben offenbar einsah, verwerthet sie nicht.

Fassen wir jetzt die gewonnenen Resultate zusammen. Das Concil von Chalcedon wurde vom Kaiser Marcian berufen, aber so, daß derselbe in Uebereinstimmung mit dem Papste zu handeln glaubte, obgleich diese Voraussetzung für den damaligen Stand der Dinge objectiv unrichtig war. Deshalb war es, wenn nicht nothwendig, so doch wünschenswerth, daß der Papst sich nachträglich mit der erfolgten Berufung einverstanden erklärte. Es geschah dieses sowohl durch verschiedene Briefe, die nichts enthalten, was diese Ansicht in Frage stellen könnte, als auch durch Absendung von Legaten zur bevorstehenden Synode.

Die Bischöfe von Mösien konnten somit mit Recht an Papst Leo schreiben, das Concil von Chalcedon sei zu Stande gekommen per jussionem Leonis, Romani pontificis, qui vere caput episcoporum, et venerabilis sacerdotis et patriarchae Anatolii . . sub duobus imperatoribus.[2] Bezeichnend ist auch

---

suos (*μάλιστα τοῦ ἁγιωτάτου καὶ ἀποστολικοῦ πάπα Ῥώμης συμφωνήσαντος αὐτῇ καὶ συνευρεθέντος διὰ τῶν οἰκείων ἀποκρισίων*). Et nunc, sanctisimi, hoc cum auxilio Dei similiter fiat. Mansi XII. col. 1133.

[1]) v. Schulte betont mit großem Nachdrucke, die Päpste hätten die Kaiser um die Berufung gebeten, sie hätten die Berufung immer als eine Gnade kaiserlicher Huld angesehen, sie hätten dafür gedankt. Alles das ist wahr, und doch verdient es kaum eine ernste, wissenschaftliche Erwiderung. Denn Hr. von Schulte sollte doch wissen, daß die Verdienste der ersten christlichen Kaiser um die Kirche durchweg groß waren und daß die Kirche schon aus Dankbarkeit, soweit dies unbeschadet ihres eigenen Wohles geschehen konnte, den Wünschen der Kaiser Rechnung zu tragen hatte; er sollte wissen, daß die Kaiser, und zwar diese allein den Schutz des Concils und die Erhaltung der äußern Ordnung übernehmen konnten; er sollte wissen, daß die Kaiser die nicht unbedeutenden Reisekosten trugen und für den Unterhalt der Concilsväter sorgten; daß man ferner ohne kaiserliche Bewilligung in einer kaiserlichen Stadt die Bischöfe der ganzen Welt nicht wohl versammeln konnte, daß die Päpste somit Grund genug hatten, sie um die Berufung eines Concils zu bitten, die Berufung desselben für eine Gnade anzusehen und dafür zu danken Vgl. Phillips, a. a. Orte S. 420. Hurter, Theol. dogm. Comp. I. n. 371. ed. II. Piacevitch, De Prim. Rom. Eccl. c. Schism. Or. Colloq. III. (Migne Curs. theol. V. p. 849).

[2]) Mansi VI. col. 546.

der Unterschied, den die Bischöfe machen zwischen Leo, dem Romanus pontifex, qui vere caput episcoporum und Anatolius, dem venerabilis sacerdos et patriarcha. — Es mögen die Worte des großen Papstes Leo: Generale concilium et ex praecepto christianorum principum et ex consensu apostolicae sedis placuit congregari [1]) den Schluß des ersten Theiles unserer Untersuchung bilden.

II. Die Bestätigung des Chalcedonense. Wenn es auch bei allen katholischen Theologen für ausgemacht gilt, daß die Beschlüsse jedes allgemeinen Concils irgend einer Bestätigung von Seite des Papstes bedürfen, um für die ganze Kirche verbindlich sein zu können, so wird doch nicht überall mit der wünschenswerthen Klarheit auseinandergesetzt, was wir uns unter dieser Confirmation oder Approbation zu denken haben. Man begegnet bei katholischen Historikern manchen Mißverständnissen der wohlbegründeten Lehre.

Da ein ökumenisches Concil nicht denkbar ist ohne den Papst, so ist unbezweifelt festzuhalten, daß die Glaubensdecrete des Concils erst dann für die ganze Kirche verbindlich sind, wenn die Approbation des Papstes hinzukommt. Dieses kann aber auf die verschiedenste Weise geschehen. Entweder führt der Papst auf dem Concil persönlich den Vorsitz, und dann ist im Urtheile des Concils auch das Urtheil des Papstes unmittelbar und formell enthalten und eine weitere formelle Bestätigung erscheint in diesem Falle an sich nicht mehr nöthig; oder das Oberhaupt der Kirche ist auf der Synode nur durch seine Legaten vertreten, und in diesem Falle, der bei den alten Concilien allein stattfand, muß daß eigene Urtheil des Papstes in Form einer Bestätigung oder Ratihabition hinzukommen, um die Sentenz des Concils vollkommen zu machen. Allein auch in diesem letzteren Falle ist eine zweifache Möglichkeit zu unterscheiden: Entweder empfingen die Legaten gleich von vornherein vom Papst ganz genaue Instructionen über jeden Punkt, der zur Verhandlung kommen sollte, manchmal sogar mit Zusätzen, wie beim Chalcedonense: Si quid sane ab his fratribus, quos ad sanctam synodum vice mea misi, praeter id, quod ad causam fidei pertinebat, gestum fuerit, nullius erit firmi-

[1]) Ep. 114.

tatis, oder es waren so genaue Instructionen wegen der Menge der zu behandelnden Fragen eine reine Unmöglichkeit: wie z. B. beim Tridentinum. Im erstern Falle ist eine nachträgliche Bestätigung an sich sicher nicht nothwendig, da das Concil bloß dem Papste beistimmte und die Lehre des Papstes sicher einer Bestätigung von Seite des Papstes nicht bedarf. Wenn dagegen die Legaten nicht über die Meinung des Papstes in jedem einzelnen Punkte informirt sind, so ist eine solche Bestätigung unerläßlich.

Kurz es muß außer Zweifel sein, daß der Papst mit den Synodalbeschlüssen einverstanden sei, oder, wie der hl. Leo denselben Gedanken ausdrückt: ut (omnes) cognoscant, me per approbationem gestorum synodalium propriam vobiscum unisse sententiam.[1])

Die Natur der Sache bringt es jedoch mit sich, daß eine eigene, nachfolgende Confirmation unter Umständen nützlich, ja sogar nothwendig werden kann, sei es, „um dem ganzen Verfahren auch äußerlich seinen natürlichen Abschluß zu geben und die Bedeutung der päpstlichen Auctorität nicht zurückdrängen zu lassen", sei es, „um den Spruch des Concils als solchen förmlich als Glaubensgesetz zu promulgiren."[2]) Die Kirche lehrt bekanntlich nicht wie ein Professor, der von dem Katheder herab seine Sätze hinstellt, beleuchtet und begründet, aber Niemanden zur Annahme seiner Ansicht im Gewissen verpflichten kann, sondern sie verkündet die Lehren, die in der Schrift und Tradition niedergelegt sind als Glaubensgesetze, so zwar, daß sie kraft der ihr von Gott verliehenen Machtfülle die Ihrigen zu deren Annahme im Gewissen verbindet. Selbstredend können diese Gesetze nur Kraft haben durch die Approbation und Promulgation der legitimen Behörde, des souveränen Oberhauptes dieser Kirche, des Nachfolgers des hl. Petrus.[3])

---

[1]) Ep. 114.

[2]) Vgl. Scheeben Handbuch der kath. Dogmatik Bd. I. §. 33 ff.

[3]) Vgl. Melchior Canus, De locis theol. l. V. cc. 3. 4 5; Bellarmin, De Conc. II. c. 11; Suarez, De fide disp. 11. sect. 3; Petrus Ballerini, De potestate ecclesiastica cc. 2 3. und besonders c. 4; Schmalzgrueber, l. c. n. 365 sqq. und Pars. I Tit. II. n. 11. Laur. Brancati de Lauraea, De Decretis Eccl. disp. V. art. II. ed. Roccaberti XV. p. 9 sqq. Von den Neuern vgl. Scheeben a. a O.; Hurter, Theol. dogm. Comp. I. n. 375 (2. A.); Mazzella, De vera relig. p. 795; Palmieri, Tract. de Rom. Pont. p. 581 u. A.

Die Theologen verlangen demnach keineswegs immer eine nachfolgende, feierliche Bestätigung. Weil aber H. Funk den zweiten Theil seiner Abhandlung mit den Worten beginnt: „Wenn man von Bestätigung der allgemeinen Concilien durch den römischen Stuhl spricht, so versteht man nicht die Zustimmung der Päpste auf der Synode selbst, finde sie in Person oder durch Stellvertreter statt, sondern die Approbation durch einen besondern nachfolgenden Akt, und ich betone ausdrücklich, daß im Folgenden nur von dieser die Rede ist"; und wenn er ferner erklärt, daß Bellarmin der Urheber der Approbationstheorie sei, so dürfte es gerathen erscheinen, die Lehre des großen Controversisten in Bezug auf die Approbation des Genaueren auseinanderzusetzen.

Bellarmin [1]) will beweisen, daß allgemeine Concilien vor der Bestätigung durch den Papst nicht irrthumsunfähig seien, nisi patres in definiendo sequantur pontificis instructionem. Er schickt der Beweisführung zwei Bemerkungen voraus, in welchen er sagt, daß 1. die Legaten bald mit einer bestimmten Instruction zum Concil abgeordnet werden, bald ohne eine solche, und 2. daß ein Concilsbeschluß auf vier verschiedene Arten zu Stande kommen könne: erstens können die Concilsväter etwas definiren, obgleich die Legaten dagegen Widerspruch erheben; zweitens definiren sie mit Zustimmung der päpstlichen Legaten, aber so, daß diese gegen ihre Instructionen handeln; drittens kann die Definition durch allgemeine Zustimmung erfolgen, obgleich die Legaten über den fraglichen Punkt keine bestimmten Verhaltungsmaßregeln erhalten hatten; endlich viertens decretirt das Concil im Einvernehmen mit den Legaten, welche die genaue päpstliche Instruction in Händen haben und befolgen. Selbstverständlich könne, so führt dann Bellarmin seinen Gedanken weiter aus, das Concil im ersten und zweiten Falle irren, ja es scheine ihm gewiß, daß sogar im dritten Falle die Concilsbeschlüsse erst dann absolut sicher werden, wenn die päpstliche Bestätigung hinzukomme.

Bellarmin fährt nach den Beweisen hiefür fort: De quarto modo vix dubium esse potest; videtur enim certum, tale concilium non posse errare. Primum enim in tali concilio invenitur expressus consensus capitis et membrorum ac

---

[1]) De Conc. II. c. 11.

proinde totius ecclesiae, quae sine dubio errare non potest; neque obest, quod instructio illa a pontifice data non videatur definitiva sententia apostolicae sedis; nam quando concilium consentit cum pontificis sententia firmaturque decretum a legatis nomine pontificis, tunc incipit esse sententia definitiva et ultima non solum concilii, sed etiam pontificis, neque potest pontifex eam retractare; nam certo intelligit sententiam suam fuisse a Deo, quando a concilio approbatur. Im Verfolge führt dann Bellarmin die Worte des hl. Leo an Theodoret von Cyrus an.[1])

Endlich folgert er: Quando ergo concilium definit aliquid sequens expressam sententiam pontificis, idem est, acsi confirmatum esset. Ohne eine weitere Bestätigung von Seite des Papstes abzuwarten, habe man in solchem Falle immer die Concilsbeschlüsse ausgeführt, die Gegner aus der Kirche ausgestoßen und für öffentliche Häretiker gehalten, die Bischöfe und Priester, die sich nicht fügen wollten, ihrer bischöflichen und priesterlichen Würde entkleidet.

Da Bellarmin durch die Geschichte der einzelnen Concilien seine Lehre beweist, wie hätte er noch deutlicher erklären können, daß er einerseits eine nachfolgende feierliche Bestätigung an sich nicht für nöthig halte, und daß andererseits thatsächlich den alten allgemeinen Synoden keine nachfolgende feierliche Approbation Rechtskraft verliehen habe?

Prof. Funk vertheidigt also nur die Ansicht Bellarmins, wenn er erklärt: „Was ich bestreite ist nur die Annahme, die Synoden des Alterthums seien vom apostolischen Stuhle durch einen nachfolgenden besonderen Akt approbirt worden." Dabei läßt er durchaus gelten und hält es überhaupt für selbstverständlich, daß „es keine wahrhaft allgemeinen Synoden ohne Betheiligung der römischen Kirche gibt, und daß man auch die bloße Betheiligung des apostolischen Stuhles an den Synoden, beziehungsweise die Zustimmung der päpstlichen Legaten zu den Beschlüssen der Synoden in einem gewissen

[1]) Ep. 120. p. 1219: Quae nostro prius ministerio definierat (Dominus), universae fraternitatis irretractabili firmavit assensu: ut vere se prodiisse ostenderet, quod prius a prima omnium sede formatum totius christiani orbis iudicium recepisset: ut in hoc quoque capiti membra concordent etc. Cf. ep. 98.: quibus quidem sicut caput membris praeeras.

Sinne Approbation nennen könne.“ Unbeweisbar ist nur die Angabe, nach „theologischem Sprachgebrauch,“ werde unter Approbation nicht diese Bestätigung im weiteren Sinne verstanden, sondern man denke sich darunter immer einen besonderen nachfolgenden Akt. Allgemein ist dies nicht der Fall [1]), wenn auch nicht in Abrede gestellt werden soll, daß jene Meinung einzelne Vertheidiger gefunden hat.

Unbegründet also erscheint uns der Vorwurf, den Funk den Theologen macht, daß sie den Begriff der Approbation insgemein nicht festhalten. Um Beweise für die Ertheilung der Approbation zu erbringen, berufe man sich vielfach auf Stellen, in denen im Grunde nicht mehr als das gesagt sei, daß der römische Stuhl die Concilien annehme; in derselben Weise könnten und müßten auch, sagt er, alle übrigen Bischöfe sprechen, wenn sie etwa in die Lage kämen, sich über ihre Stellung zur Synode zu äußern, und so wenig man das „Annehmen“ hier im Sinne einer Bestätigung werde fassen wollen, so wenig

---

[1]) Vgl. z. B auch Theol. dogm. Wirceburg. T. I. p. 261 sqq. ed. 2. Paris. 1852 — Die Historiker lassen sich auf die Begriffsbestimmung der Approbation durchweg zu wenig ein. Döllinger sagt a. a. O. S. 177: „Daß die den Glauben angehenden Decrete einer Synode nur durch die Theilnahme oder Bestätigung des Papstes ihre volle Kraft und Authorität erhielten, wurde bereits im 4. Jahrhundert ausgesprochen.“ S. das. den Nachweis S. 180: „Den Glaubensentscheidungen der allgemeinen Synoden pflegte ein Decret des Römischen Stuhles vorauszugehen, welches dann den Synoden als Muster und Authorität diente... Dergestalt bildete sich aus der Uebereinstimmung der auf einer General-Synode versammelten Bischöfe mit den Entscheidungen des Römischen Stuhles die höchste und unantastbare Authorität der von den Repräsentanten der ganzen katholischen Kirche verfaßten Glaubensdecrete. Auch hielt man es keineswegs für überflüssig, daß der Papst die Beschlüsse einer Synode, obwohl er an deren Abfassung Theil genommen, noch eigens bestätigte Dies begehrte der Kaiser Marcian von dem Papst Leo hinsichtlich des Chalcedonensischen Concils, damit aller Zweifel an seiner Zustimmung verschwinde.“ So Döllinger einst. Card. Hergenröther (Kath. Kirche und christl. Staat S. 1012) verweist auf die Ballerini und auf Thomassin und scheint sich vollständig deren Ansicht anzuschließen. Im Anti-Janus S. 82 spricht er nicht von einer feierlichen Bestätigung, sondern nur von Bestätigung und Zustimmung seitens des Papstes überhaupt. Anders aber in seiner Kirchengeschichte I. S. 397; III. 102. 150, ebenso 3. Aufl. I. S. 569. n. 234. Er verweist auf Hefele CG. I. 38—44.

dürfe dies dort geschehen. — Freilich müssen auch die übrigen Bischöfe, ja alle Gläubigen die Synodalbeschlüsse annehmen. Aber wenn zwei dasselbe thun, ist es doch nicht in allen Fällen dasselbe.

Ebenso geht es nicht an, zu behaupten, einfach annehmen sei gleich nicht verwerfen (S. 576). Allerdings ist nicht verwerfen noch lange nicht identisch mit approbiren, wohl aber ist die Annahme der Concilsbeschlüsse von Seite des Oberhauptes der Kirche im erklärten Sinne nach der Lehre der Theologen gleichbedeutend mit jener Approbation, die erstens seitens des Papstes keinen Akt des Gehorsams gegen eine andere kirchliche Auctorität bedeutet, und deren etwaiger Abgang zweitens die Ungültigkeit der gefaßten Beschlüsse zur Folge hätte. Von dieser allein behaupten sie, dieselbe sei zur Gültigkeit durchaus nothwendig und sei auch bei den acht ersten Concilien nachweisbar. Auffallend ist daher die Behauptung Funk's, Muzzarelli und Jungmann[1]) hätten die Richtigkeit dieses Satzes eingesehen; als ob das, was diese beiden Auctoren aufstellen, nicht allgemeine Lehre der Theologen wäre. Zunächst vom Concil von Nicäa sagt Muzzarelli: Subscriptio legatorum papae, facta eius nomine, nunquam ab apostolica sede retractata, imo usu constanter retenta per observationem et executionem Nicaeni nonne vere dicenda est approbatio et confirmatio ipsius papae? Posset forte illa maior solemnitas desiderari, quae ex epistola Silvestri ad concilium resultaret, sed quatenus ad vim confirmationis procul dubio huiusmodi subscriptio legatorum sufficiens erat. Und dann führt er den Grund an, warum eine derartige Unterschrift genügend war: Ubi notandum, quod cum Vitus et Vincentius nomine papae subscripserint et Nicaenam fidem professi sint, supponendum est hoc in mandatis habuisse ab ipso Silvestro. Cognita enim erat Silvestro causa fidei, de qua agebatur; ideoque adeo probabile est suam sententiam legatis tradidisse in concilio publicandam, ut contrarium prorsus inverosimile appareat. Wir haben hier offenbar die Lehre Bellarmins, nur in etwas andere Worte gefaßt.

---

[1]) Muzzarelli, De auctoritate Rom. pont. l. I. c V. §. 4. Cf. Jungmann, Dissertationes hist. eccl. I. p. 453.

Nach diesen etwas langen Vorbemerkungen, die aber durchaus geboten schienen, haben wir uns zunächst in Kürze den Verlauf der Synode von Chalcedon zu vergegenwärtigen, um dann auf die folgenden Ereignisse, auf die nachfolgende Bestätigung wenigstens jener Canones, die noch einer solchen bedurften, überzugehen.

Am 1. October 451 wurde das Concil in Chalcedon, einer Stadt Bithyniens, eröffnet. „Niemals, sagt Döllinger[1]), weder früher noch später, sah die orientalische Kirche eine so große Anzahl von Bischöfen vereinigt; die vier päpstlichen Legaten, Paschasinus, Bischof von Lilybäum, an der Spitze, führten den Vorsitz. Auf ihren Antrag mußte gleich anfangs Dioskur den Platz eines Angeklagten einnehmen. Durch das Vorlesen der Akten von Ephesus (449) und das Zeugniß der dort gewesenen Bischöfe wurden die schmachvollen Ungerechtigkeiten und Gewaltthaten, die auf jener Versammlung vorgefallen waren, aufgedeckt. Dioskur, der überdies, wie sich nun zeigte, den Papst zu excommuniciren gewagt hatte, wurde zuerst durch das Urtheil der Legaten, dann durch den beistimmenden Spruch der Synode abgesetzt". Unter den Gründen der Absetzung, welche die Synode in den betreffenden Schreiben an die beiden Kaiser anführte, findet sich an erster Stelle, Dioskur habe den Brief Leo's unterschlagen; in dem Schreiben an Pulcheria ist dieses Vergehen als einziger Grund angeführt.[2])

In der zweiten Sitzung, den 10. October, kam nach Verlesung der Glaubensbekenntnisse der früheren allgemeinen Synoden der dogmatische Brief Leo's an den Patriarchen Flavian[3]) an die Reihe. In dem Sendschreiben war die Eutychianische Irrlehre verworfen und die wahre Lehre von der untrennbaren, aber auch ungemischten Einigung beider Naturen in der Einen göttlichen Person Christi mit apostolischer Kraft, mit Klarheit und Bestimmtheit ausgesprochen. Nach Verlesung dieses Sendschreibens rief die ganze heilige Versammlung: „Dies ist der Glaube der Väter, dies der Glaube der Apostel! Wir Alle glauben so! Anathema dem, der anders glaubt! Durch Leo hat Petrus gesprochen!"[4])

---

[1]) Döllinger, Lehrbuch der Kirchengeschichte 2. Aufl. I. S. 130.
[2]) Mansi VII. col. 1097. 1101.
[3]) Ep. 28. p. 801. Hefele CG. II. S. 353.
[4]) Vgl. Hefele, a. a. O. S. 441.

Obgleich die Mehrheit den Brief Leo's sogleich als Glaubensnorm (τύπος πίστεως) annahm und man Anfangs eine neue Prüfung desselben nicht gestatten wollte, willigte man doch nachträglich in eine solche ein. Bezeichnend ist der Grund, den die Väter hiefür anführen: Ut qui dubitant, doceantur. Demnach war, wie Hergenröther [1]) mit älteren Auctoren bemerkt, diese Untersuchung ein examen elucidationis, non revisionis.

In der sechsten Sitzung, welcher der Kaiser und die Kaiserin mit großem Gefolge beiwohnten, wurden die Beschlüsse der früheren allgemeinen Synoden nochmals bestätigt und um jeder ferneren Irrlehre den Zugang abzuschneiden, der alte Glaube in eine bestimmtere Bekenntnißformel (Symbolum Chalcedonense) gefaßt, indem zugleich mit der Eutychianischen die Nestorianische Lehre nochmals verworfen, und erklärt wurde, daß Christus ohne alle Vermischung (ἀσυγχύτως), Veränderung (ἀτρέπτως), Zertheilung (ἀδιαιρέτως) und Trennung (ἀχωρίστως) in beiden Naturen Einer und derselbe sei, wahrer Gott und wahrer Mensch, gleicher Wesenheit mit dem Vater seiner Gottheit, mit uns seiner Menschheit nach, indem die unvermischte Zweiheit der Naturen und die Einheit der Person schlechthin neben einander festzuhalten sei.[2])

Hiemit hatte das Concil unter sichtbarem Beistande des heiligen Geistes und im Anschluß an die Glaubensnorm, welche der Papst in seiner Epistola dogmatica aufgestellt hatte, das große Werk in Beziehung auf die Fixirung des Glaubens vollendet.

Die Verhandlungen der folgenden Sitzungen, die Abgränzung verschiedener Kirchensprengel, die Restituirung abgesetzter Bischöfe, die Prüfung der Rechtgläubigkeit derselben, Jurisdictionsstreitigkeiten u. s. w. betreffend, an sich schon von untergeordneter Bedeutung, sind für unsere Frage von keinem Belang und können deshalb füglich übergangen werden. Dagegen ist die 15. Sitzung, welche am 31. October abgehalten wurde, von der größten Bedeutung wegen des unheilvollen 28. Canon. Der Inhalt desselben ist bekannt (vgl. Hefele CG. II. 527).

---

[1]) Hergenröther, KG. III. 125. Thomassin. Dissert. XI. n. 18.
[2]) Mansi VII. col. 116.

Die päpstlichen Legaten, welche bei der Aufstellung dieses Canons nicht anwesend waren, protestirten nachher gegen denselben mit aller Entschiedenheit: Qui tuae religionis vicem agentes, schreibt am 18. Dezember der Kaiser selbst, ad sanctam synodum convenerunt, contradixerunt. Vehementer enim prohibebant de hac venerabili ecclesia a synodo aliquid ordinari.[1])

Es ergibt sich hieraus zweierlei. Erstens der 28. Canon, bedurfte, um rechtskräftig zu werden, unter jeder Bedingung der päpstlichen Bestätigung, und zwar nicht bloß deswegen, weil die Legaten dagegen protestirt hatten, sondern selbst für den Fall, daß diese mitunterschrieben hätten. Denn dieselben besaßen eben hiefür keine Vollmachten. Zweitens war an sich die päpstliche Bestätigung nicht erforderlich für die Glaubensdecrete, weil das Concil sachlich nur das dogmatische Sendschreiben des Papstes in das Symbolum hinübergenommen hatte.[2]) Diese Auffassung spricht schon der hl. Leo in einigen seiner späteren Briefe, die unten noch erwähnt werden müssen, aus.

Wie äußerte sich aber das Concil, wie die einzelnen morgenländischen Bischöfe, der Kaiser und die Laien, über die Nothwendigkeit dieser Approbation? In ihrer Anschauung spiegelt sich die Ansicht der ganzen Christenheit um die Mitte des fünften Jahrhunderts ab.

In den ersten Tagen des Monates November sandte die Synode ein Schreiben[3]) an den Papst, in welchem sie demselben über den Verlauf der Verhandlungen Bericht erstattet. Das Schreiben hebt mit den Worten des 125. Psalmes an: Repletum est gaudio os nostrum et lingua nostra exultatione. Man berichtet über die Feststellung des Glaubens, den Leo bewahrt habe; ihn, der da für Alle aufgestellt sei zum Dolmetsch des Wortes und des Alle beseligenden Glaubens des hl. Petrus, hätten auch sie zum Führer genommen; sein Brief habe sie Alle, die gleichsam zu einer kaiserlichen Tafel geladen waren, mit unaussprechlicher, geistiger Wonne erfüllt, so daß sie den himmlischen Bräutigam gleichsam in ihrer Mitte zu sehen geglaubt hätten: Et eramus in communi corona gaudii (χορείᾳ)

---

[1]) Ep. 100. p. 1112.
[2]) Thomassin. l. c. nn. 15. 16. Append. ad Dissert. XII. nn. 1. 2.
[3]) Ep. 98. p. 1087.

quasi in imperialibus coenis, deliciis spiritualibus epulantes, quas per tuas litteras Christus praeparaverat invitatis (ἐνωχουμένοις), et supercaelestem sponsum inter nos conversantem nos cernere putabamus. — Das zweite Kapitel des Schreibens handelt von den Gegnern. Der Widersacher sei tanquam bestia extra caulas apud semetipsum rugiens herumgegangen, habe aber nur gegen Dioskur, den früheren Patriarchen von Alexandrien, etwas vermocht. Dieser sei nach vielen anderen Schandthaten in seinem Wahnsinn so weit gegangen, daß er sogar gegen den vom göttlichen Heiland bestellten Wächter seines Weinberges, gegen Seine Heiligkeit angestürmt sei und es gewagt habe, den Papst, dessen Aufgabe es sei, den Leib der Kirche zu einigen, aus der Kirche auszuschließen. — Im dritten Kapitel werden die Versuche aufgezählt, denselben zu retten. Alles sei umsonst gewesen. Der erste Theil des Schreibens schließt dann mit den Worten: *Ταῦτά ἐστιν, ἅπερ σὺν σοὶ τῷ πνεύματι παρόντι καὶ συνευδοκεῖν ὡς ἀδελφοῖς ἐγνωκότι καὶ μονονουχὶ διὰ τῆς τῶν σῶν τοποτηρητῶν ὁραμένῳ σοφίας εἰργάσμεθα.* Was wir bis dahin beschlossen, scheinen die Bischöfe zu sagen, haben wir beschlossen im Einverständnisse mit dem Papst, der dem Geiste nach in seinen Legaten gegenwärtig war. Unsere Beschlüsse sind daher der Billigung des Oberhauptes der Kirche gewiß.

Anders verhält es sich mit dem Inhalt des zweiten Theiles dieses Briefes. Es ist hier die Rede von dem berüchtigten 28. Canon. Da am 1. November in der 16. Sitzung ein lebhafter Protest von Seite der päpstlichen Bevollmächtigten erfolgt war, bot dieser Passus nicht geringe Schwierigkeiten. Die Synode sucht deshalb ihr Verhalten in glatter, gekünstelter Rede zu beschönigen und ihren Canon in Rom annehmbar zu machen. Man habe nur das Wohl der morgenländischen Kirchen im Auge gehabt, welche durch gehässige Streitigkeiten bei der Wahl neuer Oberhirten fortwährend beunruhigt werden; die Legaten hätten zweifelsohne nur deshalb protestirt, weil sie wünschten, daß auch dieses Gute vom Papste begonnen werde; man sei übrigens überzeugt, daß der Papst, der nicht eifersüchtig sei auf die Macht und den Glanz anderer Kirchen und denselben gern von seiner Machtfülle mittheile, vollständig mit der Synode harmonire; übrigens habe man nur gehandelt nach dem Wunsche des hohen Kaiserpaares. Schließlich bitten sie den Papst um

die Bestätigung dieser Beschlüsse mit den Worten: *Ἵνα δὲ γνῶτε ὡς οὐδὲν πρὸς χάριν ἢ πρὸς ἀπέχθειαν πεποιήκαμεν, ἀλλ' ὡς θείῳ κυβερνώμενοι νεύματι, πᾶσαν ὑμῖν τῶν πεπραγμένων τὴν δύναμιν ἐγνωρίσαμεν εἰς σύστασιν ἡμετέραν καί τῶν παρ' ἡμῶν πεπραγμένων βεβαίωσίν τε καὶ συγκατάθεσιν.*

Daß diese Worte eine Bitte um Bestätigung enthalten, gibt man allgemein zu; nur das kann in Frage kommen, ob die Synode für alle ihre Beschlüsse oder nur für den 28. Canon um die Confirmation beim heiligen Stuhl eingekommen sei. Funk, dem sich in etwa auch Jungmann anschließt, behauptet Letzteres. Dagegen wollen andere Auctoren die Bitte allgemein aufgefaßt wissen. Wir müssen die Gründe für beide Ansichten vernehmen.

Diejenigen, welche die Synode um die Approbation aller Beschlüsse bitten lassen, könnten zunächst geltend machen, der Wortlaut sei sehr allgemein und leide eine solche Beschränkung nicht. Allein diese Auffassung verbietet schon der Sprachgebrauch. Denn die Partikel *δέ* (*ἵνα δὲ γνῶτε*) verbindet diesen Satz, wenn auch adversativ, unmittelbar mit seinem Vorgänger und der Zusammenhang schließt jene Annahme vollends aus.

Man könnte sodann sagen, daß die Synode vorher schon zweimal um die Bestätigung des Canon 28 gebeten habe, einmal mit den Worten: *ταῦτα ... περιπτύξασθαι καταξίωσον, ἁγιώτατε καί μακαριώτατε πάτερ*, und dann weiter unten: *παρακαλοῦμεν τοίνυν, τίμησον καὶ ταῖς σαῖς ψήφοις τὴν κρίσιν, καὶ ὥσπερ ἡμεῖς τῇ κεφαλῇ τὴν ἐν τοῖς καλοῖς συμφωνίαν εἰσενηνόχαμεν, οὕτω καὶ ἡ κορυφὴ τοῖς παισὶν ἀναπληρώσοι τὸ πρέπον.* Warum sollte denn die Synode noch zum dritten Male am Schluß ihres Briefes den Papst um die Bestätigung dieses einen Canons angehen? Allein die so häufige Wiederholung derselben Bitte beweist doch nur, wie sehr einerseits die Gewährung dieser Bitte manchen Mitgliedern des Concils am Herzen lag, und wie sehr man andererseits überzeugt war, daß der Canon 28 ohne päpstliche Approbation völlig unhaltbar sei.

Noch mehr. Etwa einen Monat später schreibt Anatolius[1]), der höchst wahrscheinlich auch das Synodalschreiben verfaßt hatte und somit dessen berechtigter Interpret ist, wiederum nach Rom und betont gleich am Anfang des Briefes

[1]) Ep. 101. p. 1121.

zweimal, daß alle Akten nothwendig (ἀναγκαίως) nach Rom geschickt werden müssen zur Kenntnißnahme, Beurtheilung, Begutachtung (εἰς γνῶσιν). Und nachdem er die Verhandlungen gegen Dioskur von Alexandrien mitgetheilt, fährt er wörtlich fort: „Wir vertrauen, daß Euere Heiligkeit wegen des angeborenen Hasses gegen die Schlechtigkeit auch diesen vorzüglichen Beschlüssen ihre Zustimmung geben wird."[1]) Erst später kommt Anatolius auf den Canon 28 zu sprechen, um dessen Bestätigung zu erbitten. — Gegen diesen Beweis wendet Funk ganz richtig ein: „Man sollte auf die fraglichen Worte überhaupt nicht viel Gewicht legen, da sie vor Allem auf die Beschwichtigung und Gewinnung des Papstes berechnet und, wie die Geschichte zeigt, nichts weniger als aufrichtig waren." In der That war es dem Anatolius nur um die Annahme des Canon 28 zu thun. Er wollte ja die Erhebung seines Bischofstuhles über den ganzen Orient durch den höchsten Bischof der Welt anerkannt sehen, deshalb bittet er so häufig um die Bestätigung dieses einen Decretes, indem er dasselbe bald allein, bald zugleich mit den übrigen Beschlüssen vorlegt; deshalb kommt es ihm auch nicht so sehr darauf an, dem heiligen Stuhle von Rom ein paar Vorrechte mehr oder weniger einzuräumen, hoffte er ja doch dieselben Rechte, wie Alt-Rom sie besaß, auch für Neu-Rom beanspruchen zu können.

Endlich bittet auch Marcian[2]) am 18. December, vielleicht auf Anregung des Anatolius, nur um die Bestätigung dieses einen Punktes: Quoniam vero et hoc constitutum est, ut ea, quae a centum quinquaginta episcopis sub divae memoriae maiore Theodosio honoris gratia erga Cptanam ecclesiam statuta sunt quaeque nunc a sancta synodo de eadem re, post apostolicam sedem Cptanus statim episcopus secundum habeat locum, quoniam splendidissima urbs junior Roma appellatur, dignetur sanctitas tua etiam huic parti assensum praebere. Und dann: Rogamusque, ut, quae a sancta synodo constituta sunt, etiam tua in Deum pietas in perpetuum observari praecipiat. Wenn aber später Marcian seine Bitte um Bestätigung auf alle Decrete ausdehnt, so beweist dies an

---

[1]) Ib. Ἀλλ' ἐπὶ μὲν τούτοις καλῶς δόξασι καὶ τὴν ὑμετέραν ἁγιότητα πεπείσμεθα τίθεσθαι διὰ τὴν ἔμφυτον μισοπονηρίαν ὑμῶν.

[2]) Ep. 100. p. 1118. Cf. Gelasius de anathem. vinc. 1. ap. Thiel p. 558 et ep. 26. n. 5. 10. ap. Thiel p. 400. 406.

dieser Stelle nichts, weil später die Verhältnisse sich so gestalteten, daß eine solche Bestätigung nothwendig wurde. Kurz, es läßt sich wohl kein stichhaltiger Grund dafür anführen, daß die Synode die nachfolgende Bestätigung sämmtlicher Beschlüsse verlangt hätte.

Jungmann [1]) schreibt: Cum ea, quae fidem spectabant, ex praescripto pontificis facta essent, confirmatio petita ex indole rei spectabat praecipue illam sedis Cptanae exaltationem. Durch das Wörtchen praecipue scheint er die gegentheilige Ansicht nicht völlig ausschließen zu wollen. Viel entschiedener ist die Sprache, welche Funk führt. „Die Synode", sagt er, „bittet um die päpstliche Bestätigung für den Canon 28 und nur für diesen; genauer gesprochen, bittet sie, da ja dieser Canon vom Papst nicht auf der Synode selbst schon in seinen Legaten anerkannt worden war, um einfache Annahme oder Zustimmung. Von einer Bitte um Bestätigung der übrigen Beschlüsse ist in dem Schreiben nichts zu entdecken." In der That spricht die Synode im ersten Theile ihres Schreibens, der von dem Glauben handelt, keine Silbe von einer Bestätigung. Vortrefflich schließt sich aber der fragliche Satz, der die Bitte um eine Bestätigung enthält, an den zweiten Theil des Schreibens an, der über die Entstehung und den Inhalt des Canon 28 berichtet. „Damit ihr aber erkennet", sagt die Synode, „daß wir nichts aus Vorliebe oder Abneigung gethan haben, sondern geleitet von dem göttlichen Winke, haben wir die ganze Bedeutung dessen, was wir thaten, Euch kund gethan, zu unserer eigenen Rechtfertigung und zur Sicherung und Bekräftigung des Geschehenen."

Sonderbar. Zu demselben Resultate war auch Bellarmin gelangt. Er sagt: Concilium Chalcedonense in epistola ad Leonem, . . dum petit confirmationem decretorum, aperte dicit se scribere pontifici et petere confirmationem, quoniam praeter decretum de fide contra Dioscorum, alia etiam quaedam statuerunt sine expressa pontificis sententia; itaque solum petunt confirmationem eorum, quae definierant praeter pontificis sententiam.[2])

„Da dem so ist", schließt H. Funk, „so zeugt das Chalce-

---

[1]) Dissert. II. p. 311.

[2]) De Conc. II. c. 11. Vgl. Thomassin. l. c. n. 32. Piacevitch l. c. p. 859 860. Vgl. Hergenröther, Kirchengesch. 3 Aufl. I S. 483. n. 152.

donense nicht für, sondern gegen die Approbationstheorie". Diese Schlußfolgerung ist vollständig gerechtfertigt gegen solche Gegner, die immer und unter allen Umständen eine nachfolgende Bestätigung aller Beschlüsse für nothwendig halten, nur trifft sie weder Bellarmin noch die meisten anderen Theologen.

Was wird aber Leo der Große auf die so oft wiederholten Bitten des mächtigen Metropoliten von Neu-Rom antworten? Was wird er antworten auf die Bitten des Kaisers, dessen Verdienste um die Othodoxie Leo dankbarst anerkennen mußte und den zu beleidigen für die ganze Kirche höchst verhängnißvoll werden konnte, und auf die Bitten der heiligen Synode, die in ihrer großen Mehrzahl die Nothwendigkeit dieses Canons für das Wohl der morgenländischen Kirche eingesehen hatte? Die Wichtigkeit der Sache lag auf der Hand. Sagt er Ja, dann ist es geschehen um die Vorrechte der alten Patriarchalkirchen von Alexandrien, Antiochien, Cäsaräa, und dann ist die Einheit der Kirche in großer Gefahr; sagt er Nein, dann bleiben die Rechte der apostolischen Kirchen gewahrt, dann wird der Grundsatz, daß die geistliche Machtfülle abhängig sei von der Residenzstadt weltlicher Herrscher, verurtheilt[1]); dann endlich ist das unselige Schisma, das einst, entspringend aus dem unbändigen Ehrgeize des Oberhirten von Ct., Morgen- und Abendland auseinanderreißen sollte, noch auf viele Jahre hinausgeschoben. Es ist unzweifelhaft, was der scharfblickende Leo, der sich der vom hl. Petrus ererbten Machtfülle stets so klar bewußt war, antworten wird. Der Protestant Karl Müller[2]), der gewiß kein Verehrer des großen Leo ist, sagt: „Trotz der sehr geschickten Darlegung, welche die Synode von der Tendenz dieses Canons Leo gegenüber gab, trotz der dringenden, mit Artigkeiten überfüllten Bitte des Anatolius, trotz der Fürsprache des Kaisers, trotz der Verwendung selbst des Einen der Legaten, verweigerte Leo die Bestätigung des Canon und ertheilte nur dem dogmatischen Theile des Concils seine Sanction."

Der Gedankengang in den verschiedenen Briefen[3]), die der Papst am 22. Mai 452 an den Kaiser, die Kaiserin, an Anatolius und an Julian von Cos richtet, ist ungefähr derselbe. Leo drückt zuerst immer darüber seine Freude aus, daß die

[1]) Gelas. ep. 26. n. 10. p. 405.
[2]) Real-Encycl. für prot. Theol. und Kirche. 2. Aufl. Bd. VIII. S. 558 ff.
[3]) Epp 104. 105. 106. 107, p. 1143—1171.

Synode glücklich beendet, der Glaube befestigt, die Einheit wieder hergestellt sei. Von dem Canon 28 aber will er nichts wissen, Concessiones vero episcoporum, schreibt er z. B. an die Kaiserin Pulcheria [1]), sanctorum canonum apud Nicaeam conditorum regulis repugnantes, unita nobiscum vestrae fidei pietate in irritum mittimus et per auctoritatem b. Petri apostoli generali prorsus definitione cassamus. Man möge doch den Ehrgeiz des Anatolius zügeln; der Papst sei aufgestellt zum Wächter und Beschützer des Rechtes jeder Einzelkirche, zum Wächter und Beschützer der Bestimmungen der früheren heiligen Synoden; er habe einzustehen für die Wohlfahrt der Gesammtkirche und dürfe deshalb nicht auf die Bitten eines Bruders eingehen, wenn durch Gewährleistung dieser Bitten die Rechte Anderer verletzt würden. Uebrigens möge Anatolius auch bedenken, daß man bei seiner Ernennung mehr die Milde als das strenge Recht habe walten lassen, er solle doch zufrieden sein mit dem Bischofsstuhle der Residenzstadt, den er doch nicht zu einem apostolischen Stuhle erheben könne. Zudem gebe ihm der Beschluß der 150 Väter auf dem Concil von Ct. kein Recht zu einer solchen Anmaßung, da jenes Concil (in seiner Vollständigkeit) [2]) von den Päpsten niemals anerkannt worden sei; er möge sich also zufrieden geben und jenes Wortes eingedenk sein: Tene, quod habes, ne alius accipiat coronam tuam. Und er fügt bei: Nam si inconcessa quaesieris, ipse te tuo opere et judicio universalis ecclesiae pace privabis.

Der Papst verwirft also den Canon 28 ebenso, wie er einst die Beschlüsse der Räubersynode verworfen hatte, und wie die Räubersynode für ihre Dekrete keine verbindende Kraft beanspruchen durfte, so war man auch jetzt gezwungen, den Canon 28 fallen zu lassen, weil der Papst denselben reprobirt hatte. Ja, deshalb gerade durfte sich, wie wir hörten, Anatolius nicht auf die 150 Väter von Ct. berufen, weil die Bestimmungen ihrer Synode vom Oberhaupt der Kirche noch nicht approbirt worden waren (nämlich der Canon 3, um den es

[1]) Ep. 105. p. 1157.

[2]) Vgl. Mansi III. col. 595. — Hefele CG. II. 30 ff. Can. 3. — Greg. M. l. VII. ep. 34. p. 882. ed. Bened.: Romana autem ecclesia eosdem canones vel gesta synodi illius hactenus non habet nec accepit, in hoc autem eam accepit, quod est per eam contra Macedonium definitum.

sich hier handelte). Wie also Leo einstens mit der ganzen Auctorität seines erhabenen Amtes aufgetreten war gegen die Pelagianer in Aequileja [1]), gegen die Manichäer [2]), welche aus Afrika fliehend in Italien Schutz suchten, gegen die Priscillianisten [3]) in Spanien, wie er die Verhältnisse der Kirchen Alexandriens [4]), Illyriens [5]), Galliens [6]), des proconsularischen Afrika [7]) geordnet; wie er Italien vor „der Geißel Gottes", dem Hunnen Attila, beschützte (452), und von der ewigen Stadt das Unglück abwehrte, von dem Vandalenhäuptling Genserich in Asche gelegt zu werden (456), so war er jetzt dem unheilvollen Ehrgeize des Patriarchen von Neu-Rom entgegengetreten, nicht aus kleinlicher Ehrsucht, sondern als Vertheidiger der Rechte der alten Patriarchalkirchen, nicht aus Laune und Wankelmuth, sondern im klarerkannten Pflichtgefühl, mit den Rechten des apostolischen Stuhles auch die Einheit der hl. Kirche zu schützen und zu vertheidigen.[8])

Unzweifelhaft fest stehen somit folgende Thatsachen.

1. Die Synode bittet um die Bestätigung wenigstens jener Beschlüsse, für welche der Papst seinen Consens noch nicht ausgesprochen hatte, und sie ist überzeugt, daß die von ihr aufgestellten Canones ohne die päpstliche Approbation nicht rechtskräftig sind.

2. Dieselbe Ansicht theilt namentlich auch Anatolius, der sich dem Willen des Papstes, wenn auch ungern und zögernd, doch schließlich fügen muß. Ja, auf 60 Jahre hinaus wurde der Canon 28 als nicht vorhanden betrachtet und nicht einmal in die alten Canonensammlungen aufgenommen. Wenn Anatolius nur irgendwie hätte vermuthen können, daß die Synodalbeschlüsse einer päpstlichen Bestätigung nicht bedürften, so hätte er wahrlich nicht geschwiegen und auch keinen Grund gehabt, das päpstliche Schreiben zu unterschlagen.

3. Dieselbe Anschauung theilte der Kaiser und, wie sich von selbst versteht, auch der Papst, so sehr, daß er dem Ana-

[1]) Ep. 1. p. 589.
[2]) Ep. 7. p. 623. ep. 8.
[3]) Ep. 15. p. 693.
[4]) Ep. 9. p. 628.
[5]) Ep. 6. p. 619. ep. 13. p. 677. ep. 15. p. 693.
[6]) Opp. S. Leon. I. 638. 998.
[7]) Ep. 12. p. 657. Opp. S. Leon. I. 646 ff.
[8]) Piacevitch l. c. p. 862 sqq. 883.

tolius mit der Excommunication drohte, wenn er von seinen ehrgeizigen Bestrebungen nicht ablasse.

4. Selbst die Häretiker können als Zeugen dafür angeführt werden, wie allgemein die Ueberzeugung in der ganzen christlichen Welt war, daß ein Synodalbeschluß erst dann verbindende Kraft erhalte, wenn er vom Papste approbirt sei. Dieser Satz bedarf noch einer Begründung.

Obgleich Marcian die Concilsbeschlüsse zu Staatsgesetzen erhoben und mittelst verschiedener Edicte [1]) vom 7. Februar, 13. März, 6. und 28. Juli, durch strenge Strafen sanctionirt hatte, sah er sich doch veranlaßt, sich mit Rom in weitere Verhandlungen einzulassen. Weil der Papst den Canon 28 verworfen hatte, verbreiteten die Monophysiten das Gerücht, der Papst habe die Synodalbeschlüsse überhaupt verworfen. Der allgemeinen Verwirrung, die in Folge dessen im Morgenlande entstand, mußte man mit den klaren Worten des apostolischen Stuhles entgegentreten können.

Miramur supra modum, schreibt der Kaiser [2]) an Leo, quod post Chalcedonensem synodum et litteras venerabilium episcoporum ad tuam sanctitatem missas, quibus omnia in ipsa synodo acta significabant, nullo prorsus pacto a tua clementia eiusmodi epistolae remissae sint, quas videlicet in sanctissimis ecclesiis perlectas in omnium oportebat notitiam venire. Zu diesen Worten machen die Ballerini [3]) die treffliche Bemerkung: Litterae ergo apostolicae sedis, quibus confirmabantur synodi generales, legendae erant in ecclesiis Orientis, haecque confirmatio in omnium notitiam deducenda erat, ne quis de eadem ambigens decretis synodi reluctari posset. Ecce ergo necessariae confirmationis pontificiae manifestissimum testimonium. Und deshalb, fährt der Kaiser fort, möge doch Seine Heiligkeit sehr bald (τάχιστα) ein Decret erlassen, worin er auf das Deutlichste (φανερώτατα) zeige, daß er die Synode von Chalcedon confirmire (βεβαιοῦν), damit Niemand mehr im Zweifel sein könne über das Urtheil Seiner Heiligkeit. „Darum mag Euere Gnade geruhen", lauten die Worte des Kaisers weiter, „durch ein Schreiben allen Kirchen

---

1) Vgl. Hefele CG. II. 554 ff.
2) Ep. 110 p. 1182 sqq.
3) Opp. S. Leon. I. p. 1182. n. 2.
4) Ib.: καὶ διὰ τοῦτο σὴ εὐλάβεια γράμματα ἐκπέμψαι καταξιώσει, δι' ὧν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις καὶ τοῖς δήμοις φανερὰ γενήσεται τὰ ἐν τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ πεπραγμένα παρὰ τῆς σῆς μακαριότητος βεβαιοῦσθαι κτλ.

und Völkern kund zu thun, daß Alles, was auf der heiligen Synode verhandelt worden ist, von Euerer Heiligkeit gebilligt werde (βεβαιοῦσθαι). Es war eben durch die besondern Umstände, nicht an sich, eine nachfolgende, feierliche Bestätigung auch der Glaubensdecrete nothwendig. Diese nachfolgende Bestätigung war aber nicht so sehr erforderlich, damit die Decrete Rechtskraft erhielten, diese hatten sie schon, als vielmehr deshalb, damit dieselben auf die gehörige Weise promulgirt würden.

Bellarmin[1]) bemerkt daher mit Recht: Ipse etiam Leo in ep. ad concilium Chalcedonense, qua illud confirmat, indicat non fuisse opus sua confirmatione, nisi quia dubitabant aliqui, an revera cum eius consensu factum fuisset decretum concilii; qua etiam ratione confirmavit pontifex multa alia concilia, non quia errare poterant, sed ut omnibus certius constaret, quae legati egerant, vere ex mandato expresso pontificis egisse.

Es ist dies offenbar derselbe Gedanke, dem auch Leo selbst wiederholt Ausdruck gab. So schrieb er z. B. auch an die Kaiserin[2]): Quod vero piissimus imperator ad omnes episcopos, qui Chalcedonensi synodo interfuere, voluit me scripta dirigere, quibus, quae illic de fidei regula sunt definita, firmarem, libenter implevi, ne fallax cujuspiam simulatio sententiam meam haberi vellet incertam; und an Julian von Cos[3]): Er habe derentwegen geschrieben, qui ad occasionem velandae perfidiae suae infirma vel dubia videri volunt statuta concilii, quia nulla sint consensus mei sententia roborata. Anatolius hatte nämlich das Schreiben, worin der Papst erklärt hatte, daß er die Glaubensdecrete annehme, den Canon 28 aber verwerfe[4]), schön für sich behalten, ein Betragen, worüber sich Leo wiederholt auf das Bitterste beklagt[5]). Jenes Schreiben des Kaisers spricht somit entschieden zu Gunsten der Approbationstheorie, ohne daß man, wie H. Funk meint, zugleich annehmen müßte, der Papst habe sich „einer gröblichen Pflichtverletzung schuldig gemacht."

Das Confirmationsschreiben selbst[6]), ein wahres Meisterwerk, würdig des großen Leo, erfolgte am 21. März 453. Es ist hier nicht der Ort, aufmerksam zu machen auf die Eleganz und Kraft der Sprache, und auf die geistvolle didactische Gedankenentwicklung, Eigenschaften der Schriften Leo's, die nicht

[1]) Bellarm. de Conc. II. c. 11. Piacevitsch, l. c. p. 883.
[2]) Ep. 116. p. 1205.
[3]) Ep. 117. p. 1207.
[4]) Ep. 106. p. 1158.
[5]) Epp. 114. 115. 116. 117; Opp. S. Leon. II. p. 1522. epp. 110. 160. 163.
[6]) Ep. 114. p. 1194.

wenig dazu beitrugen, ihn in die Reihe der größten kirchlichen Schriftsteller zu erheben. Viel wichtiger ist für unsere Tage der Hinweis auf die Thatsache, daß die Sprache der römischen Päpste vor bald 1500 Jahren gerade so lautete, wie in den Tagen Gregors des Großen, Gregors VII., Innocenz III., Bonifatius VIII., Pius IX.: Sic volo, sic statuo, heißt es, wenn es gilt die Reinheit des Glaubens zu wahren, die Heiligkeit der Sitten zu pflegen, die Rechte der Unterdrückten zu schützen; dagegen wird stets den Ansprüchen des Ehrgeizes, der Anmaßung, des Unrechts ein unentwegtes Non possumus entgegengesetzt.

Ne ergo, schreibt der hl. Leo, per malignos interpretes dubitabile videatur, utrum, quae in synodo Chalcedonensi per unanimitatem vestram de fide statuta sunt approbem, haec ad omnes fratres et coepiscopos nostros, qui praedicto concilio interfuerunt, scripta direxi, quae gloriosissimus et clementissimus princeps, sicut poposci, in notitiam vestram mittere pro catholicae fidei amore dignabitur: ut et fraterna universitas et omnium fidelium corda cognoscant, me non solum per fratres, qui vicem meam exsecuti sunt, sed etiam per approbationem gestorum synodalium propriam vobiscum unisse sententiam, in sola videlicet causa fidei, quod saepe dicendum est, propter quam generale concilium et ex praecepto christianorum principum et ex consensu apostolicae Sedis placuit congregari, ut damnatis haereticis, qui corrigi noluissent, nulla penitus resideret de vera D. N. Jesu Christi incarnatione dubitatio. Unde si quis unquam ausus fuerit vel Nestorii tueri perfidiam, vel Eutychetis ac Dioscori impium dogma defendere a catholicorum communione resecetur, nec habeat eius corporis participationem, cuius abnegat veritatem, fratres carissimi.

Nachdem also Leo die Glaubensdecrete, und zwar diese allein bestätigt und über diejenigen, welche dieselben nicht annehmen würden, die Excommunication verhängt hatte, fährt er fort:

De custodiendis quoque sanctorum patrum statutis, quae in synodo Nicaena inviolabilibus sunt fixa decretis, observantiam vestrae sanctitatis admoneo ut iura ecclesiarum, sicut ab illis 318 Patribus divinitus inspiratis sunt ordinata, permaneant. Nihil alienum improbus ambitus concupiscat nec per alterius imminutionem suum aliquis quaerat augmentum. Quantumlibet enim extortis assentationibus sese instruat vanitatis elatio et appetitus suos conciliorum aestimet nomine roborandos, infirmum atque irritum erit, quidquid a praedictorum patrum canonibus discreparit. Quorum regulis apostolica sedes quam reverenter utatur, scrip-

torum meorum, quibus Ctani antistitis conatus repuli, poterit Sanctitas vestra lectione cognoscere et me, auxiliante Domino, catholicae fidei et paternarum constitutionum esse custodem.

Es verschlägt offenbar nichts, wenn „der Papst hier nicht einmal den Ausdruck ‚bestätigen' gebraucht, sondern einfach von ‚annehmen' (complecti, περιπλέκεσθαι) der Synode spricht." Denn der Kaiser hatte geschrieben [1]), der Papst möge baldigst Alles, was auf der Synode verhandelt worden sei, confirmiren (βεβαιοῦν), und Leo seinerseits erklärte [2]), er sei dem Wunsche des Kaisers mit Freuden nachgekommen: voluit (sc. imperator) me scripta dirigere, quibus . . firmarem, libenter implevi. Es ist demnach complecti hier gleichbedeutend mit firmare, confirmare (βεβαιοῦν). Wenn überdies das Oberhaupt der Kirche die Definition der Synode von ganzem Herzen „umfaßt" (toto corde me fuisse complexum), wenn es die Glaubensbeschlüsse „billigt" (ne dubitabile videatur, utrum . . approbem), wenn es durch diese Approbation sein Urtheil mit dem der Synode „vereinigt" (ut cognoscant . . me per approbationem gestorum synodalium propriam vobiscum unisse sententiam), wenn endlich als Sanction des Glaubensgesetzes die Drohung ausgesprochen wird: Wer irgendwo es wage, das Gegentheil zu lehren, solle aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausgestoßen werden, so ist nicht zu sehen, was da noch an einer formellen, feierlichen Bestätigung der Concilsbeschlüsse, soweit diese bei Glaubensdecreten denkbar ist, f. hlen sollte; ja, wir finden in diesem Briefe des hl. Leo die ganze Theorie, wie sie von Bellarmin aufgestellt und von den besseren Theologen, Canonisten und Kirchenhistorikern verstanden und vertheidigt wird, fast wortgetreu wieder. Denn die Approbation des Concils besteht im Wesentlichen darin, daß der Papst den Synodalbeschlüssen beitrete und dieser Beitritt „allen Völkern und Kirchen kund werde". Deshalb war denn eine nachfolgende Bestätigung der Glaubensdecrete beim Chaldonense nur in Folge besonderer Umstände geboten, während der Canon 28, hätte er Gültigkeit erlangen sollen, eine solche absolut erheischte.

P. Gelasius [1]) schrieb am 1. Februar 495 an die orientalischen Bischöfe, von denen Manche der Synode von Chal-

[1]) Ep. 110. p. 1182 sqq.
[2]) Ep. 116. p. 1205.

cedon beigewohnt haben mögen und die jedenfalls vollständig in der Lage waren, die geschichtlichen Daten genau zu kennen und zu beurtheilen: Sicut id, quod prima sedes non probaverat, constare non potuit, sic quod illa censuit indicandum, ecclesia tota suscepit. Daß ferner das Zeugniß dieses Papstes: hanc (synodum) sedes apostolica delegavit factamque firmavit, volle Wahrheit ist, dürfte im Obigen gezeigt worden sein. Gehen wir noch einen Schritt weiter. Wenn derselbe P. Gelasius in dem Tractatus de anathematis vinculo in Bezug auf das Concil von Chalcedon schreibt: Totum in sedis apostolicae situm est potestate, et ita, quod firmavit in synodo sedes apostolica, robur obtinuit, quod refutavit, habere non potuit firmitatem, so spricht er nur die Ueberzeugung aus, wie sie um die Mitte des 5. Jahrhunderts in der ganzen christlichen Welt herrschend war. Diese Ueberzeugung aber, die sicher nicht über Nacht entstand und dann wie ein Lauffeuer sich über die ganze Welt verbreitete, mußte in den Vorgängen der früheren Synoden und in der Natur der Sache ihren Grund haben. Da nun vor dem Chalcedonense erst zwei allgemeine Synoden abgehalten worden waren — das erste Constantinopolitanum war nicht als ökumenisches Concil berufen —, so dürfte denn doch, selbst wenn wir keine schriftlichen Documente besäßen, der Schluß nicht ganz unberechtigt erscheinen, die allgemeine Stimme der Christenheit habe auch für die früheren Synoden die Bestätigung des Papstes gefordert und diese sei somit für dieselben ertheilt worden. — Die folgenden Synoden aber, auf die wir im Besonderen hier noch nicht eingehen können, bieten für unsere Frage ungleich weniger Schwierigkeiten.

Uebrigens muß man beim Studium der altchristlichen Geschichte immer vor Augen haben, nicht nur daß die Quellen hier spärlicher fließen, sondern auch, daß der Primat nach Lehre und Uebung so gut wie die übrigen Dogmen und Institutionen sich im Laufe der Jahrhunderte immer mehr entfaltete. Das Gesetz „der stetigen Entwickelung" des Primates, seines „Wachsens von Innen heraus" (Döllinger), ist auch im Verhältniß der Päpste zu den ökumenischen Concilien nicht zu verkennen.

[1]) Gelasius ep. 26. n. 5. ed. Thiel p. 400. Vgl. n. 3. u. 10.

Ueber Vervollkommnungsfähigkeit des Habitus.

Von Max Limbourg S. J.[1])



Vor allem ist bei dieser unbezweifelt sehr schwierigen Untersuchung der Fragepunkt, zugleich aber auch eine bestimmte Terminologie festzustellen. — Die Philosophen und Theologen unterscheiden eine doppelte Vervollkommnungsfähigkeit des Habitus, eine extensive und eine intensive. Erstere bezieht sich auf den Umfang des Habitus; sie wird also vom Habitus ausgesagt in Rücksicht auf den Kreis der Objecte zu deren leichteren und fertigeren Erkenntniß oder Anstrebung der Habitus ein Vermögen zuständlich disponirt. Sachlich ist sie nichts anderes, als eine Erweiterung des Rahmens der genannten Objecte. Aus diesem Grunde kann man sie auch füglich die objektive Ausdehnung oder Erweiterung des Habitus nennen. — Die intensive Vervollkommnungsfähigkeit wird dagegen vom Habitus rücksichtlich seines Trägers ausgesagt. An sich ist eine innere Vervollkommnung, Verstärkung oder Steigerung des Habitus. Da dieser aber ein Accidenz ist, dessen Sein naturgemäß mit seiner Inhärenz im Subjekte zusammenfällt, so kann, im Gegensatze zur objectiven Erweiterung, die in Rede stehende Vermehrung die subjektive Verstärkung oder innere Steigerung des Habitus genannt werden. Diese Benennung entspricht nicht nur der Sache, sondern selbst dem Wortlaute nach der Sprechweise des hl. Thomas. Er sagt: Quantitas habitus ex duobus adtendi potest; uno

[1]) S. die Abhandlung „Vom Wesen des natürlichen und des übernatürlichen Habitus" 9 (1885) 643.

modo ex obiecto, alio modo secundum participationem subjecti.[1])

Zunächst wollen wir den natürlichen Habitus und zwar dessen subjektive Steigerung in Untersuchung ziehen.

1. Die subjektive Verstärkung des natürlichen Habitus.

Wie Suarez bemerkt, stimmen alle Philosophen mit Aristoteles darin überein, daß es Qualitäten gebe, die einer subjektiven Verstärkung oder inneren Steigerung fähig sind.[2]) Wenn wir z. B. sagen, das Wasser werde wärmer, so wollen wir dadurch zunächst nicht ausdrücken, daß die Wärme fortschreitend neue Wassertheile erfasse und diesen sich mittheile, sondern vielmehr, daß dieselbe Wassermasse höhere Wärmegrade gewinne. Wir unterscheiden also zwischen der Ausdehnung oder Erweiterung und der Verstärkung oder Steigerung derselben Qualität. Durch jene gewinnt sie an Umfang und erweitert sich gleichsam nach außen; durch diese gewinnt sie an Intensität oder innerer Stärke und steigert sich nach innen. Auf letztere Weise wird der Träger einer Qualität mehr das, was er ist, er besitzt in höherem Grade die Eigenschaft, die er vorher in geringerem Grade hatte.[3]) Einer derartigen Gradation sind nun nicht bloß gewisse sinnfällige Eigenschaften fähig, sondern auch übersinnliche und geistige. Wie wir von größerer Wärme sprechen, so sprechen wir auch von stärkerer Liebe, größerem Glauben u. s. w.

Daß der Habitus dieser subjektiven Verstärkung fähig sei, ist eine von den Philosophen und Theologen gleichmäßig zugestandene Thatsache.[4]) Unbestritten gewinnen wir durch fortgesetzte Uebung eine größere Gewandtheit und Geschicklichkeit zum Vollzug der gleichen Thätigkeit und zur Behandlung des gleichen Kreises von Objekten.

Die Erklärung dieser allerseits zugestandenen Thatsache ist bereits von altersher ein Streitobjekt. Von den vielen Er-

---

[1]) 2. 2. qu. 5. a. 4.

[2]) Metaphysicae disp. 46. sect. 1.

[3]) Ita ut idem secundum idem ex tali fiat magis tale. Maurus, Quaest. phil. IV. qu. 27.

[4]) Conveniunt tam philosophi quam theologi omnes, et communi consensu docent, in una et eadem numero qualitate et habitu hoc genus augmenti secundum intensionem reperiri. Vasquez, in 1. 2. disp. 82. c. 1.

klärungsversuchen, die diesbezüglich angestellt wurden, verdienen nur vier der Erwähnung und Prüfung; auch dürften sich die übrigen unschwer auf eine oder die andere dieser vier Erklärungsweisen zurückführen lassen oder doch dem gleichen Maßstabe der Beurtheilung, wie diese, unterliegen.

Die Neuplatoniker Ammonius und Simplicius waren der Meinung, die Qualitäten gewännen überhaupt durch die innere Steigerung nichts neues, sondern die in sich vollständig unverändert bleibende Qualität steigere sich durch die zunehmende Entfernung von ihrem Gegensatze oder den ihr anhaftenden Mängeln. So nehme die Wärme in dem Grade zu, in dem die Kälte zurückweiche. — Diese Annahme dürfte unter den Scholastikern wohl kaum noch einen Vertheidiger gefunden haben. Mit Recht hielt man ihr entgegen, daß die subjektive Verstärkung eine innere Vervollkommnung sei, diese aber ohne wirkliche Kraftzunahme undenkbar werde.[1]) Es kann doch eine Eigenschaft ihr Gegentheil oder ihre Mängel nicht entfernen oder ausscheiden ohne die Erwerbung dessen, wodurch diese Ausscheidung und Entfernung erst ermöglicht wird, beziehungsweise vor sich geht.[2]) Zudem müßte, falls diese Annahme auf Wahrheit beruhte, jeder der sich irgend eine Tugend oder Wissenschaft aneignen wollte, zugleich oder vorerst die entgegengesetzten Laster oder Irrthümer sich zu eigen machen, damit jene Tugend oder Wissenschaft durch die Entfernung ihrer Gegensätze sich nach innen zu kräftigen und zu vervollkommnen vermöchte. Aus dem Grunde bemerkt der hl. Thomas sehr richtig, daß die Entfernung ihres Gegensatzes nicht zum Wesen der Steigerung irgend einer Qualität gehöre, sondern nur dann gleichsam zufällig eintrete, wenn der Träger einer Beschaffenheit zugleich ihr entgegengesetzte Eigenschaften besitze.[3]) Uebrigens hält Semery Remus dafür, die Neuplatoniker hätten nichts anderes zu lehren beabsichtigt, als daß in dem Grade, in welchem das

---

[1]) Qualitas quum intenditur, intrinsece perficitur, ergo recipit aliquid intrinsecum et non solum contrarii remotionem. Goudin, Phil. III. phys. p. 3 disp. unic. qu. 2. a. 1. §. 3.

[2]) Mastrius, Phil. III. de generat. et corrupt. disp. 3. qu. 2. a. 1. n. 12. sq; Maurus, l. c. ad. 3.

[3]) Non est de ratione intensionis alicuius qualitatis, quod sit per remotionem a contrario, sed hoc accidit qualitati secundum quod inest in subiecto participante contrarium. In 1. dist. 17. qu. 2. a. 2.

Subjekt eine Beschaffenheit verliere, deren Gegentheil sich ausbilde; das lehre aber auch Aristoteles.[1])

Einen anderen Erklärungsversuch bot Avicenna, dem später Gilbert von Porrée und noch später Gottfried von Fontaines folgten, und dem sich endlich Durandus anschloß, unter dessen Namen denn auch dieser Deutungsversuch meistens angeführt zu werden pflegt.[2]) Nach ihnen vollzieht sich die innere Verstärkung einer Qualität zwar durch den Zutritt eines neuen und höheren Grades innerer Vollkommenheit und Stärke, allein dieser neue Grad hebt die vorangehenden derart auf, daß die frühere Qualität, und die nunmehrige verstärkte Qualität der Zahl nach verschiedene Qualitäten sind und neben einander nicht fortzubestehen vermögen. — Dieser Versuch scheint jedoch nicht eine Erklärung der Steigerung einer Qualität bieten zu wollen, sondern vielmehr die Möglichkeit der subjektiven Steigerung der gleichen Qualität in Abrede zu stellen. Faktisch würde ja nach diesem Hergange eine Qualität in eine andere umgestaltet, und die so entstandene neue Qualität hätte nur insoferne eine größere Intensität, als sie eine andere, d. h. jene frühere, an innerer Vollkommenheit übertrifft.[3]) Durandus sucht allerdings seine Ansicht durch den Stagiriten zu stützen: Die Wesenheiten der Dinge seien gleich den Zahlen; jede Zu- oder Abnahme ändere die Wesenheit. Allein dieses Axiom hat nur Geltung in Bezug auf die specifische Wesenheit und eigentliche Wesensbestandtheile, um die es sich hier offenbar nicht handelt, da lediglich von der Vervollkommnung der gleichen individuellen Wesenheit die Rede ist.[4])

Die dritte Ansicht läßt sich nicht leicht in einer einheitlichen, bestimmten Fassung wiedergeben; sie umschließt die vielgestaltigen Deutungsversuche der Auffassung des heil. Thomas. Der hl. Lehrer hält nämlich constant daran fest, die subjektive Verstärkung einer Form, also auch des Habitus

---

[1]) Trien. phil. III. de generat. disp. 2. qu. 2. a. 1.

[2]) In 1. dist. 17. qu. 7.

[3]) Suarez, l. c. n. 2; Vasquez, l. c. n. 2; Mastrius, l. c. n. 11. et n. 25. Dieser Auffassung widerspricht auch der hl. Thomas. 2. 2. qu. 24. a. 4. ad 3.

[4]) Silvius, in 2. 2. qu. 24. a. 5; cf. Coninck, de act. supern. disp. 22. Dub. 3. 4. 25, hier (n. 26) werden überdies alle Beweise des Durandus aufgeführt und widerlegt; Vasquez, l. c; Maurus, l. c. ad 4.

und jeder anderen einer inneren Steigerung fähigen Qualität, geschehe nicht durch den Zutritt einer Form zur früheren, sondern durch eine größere Participation an der gleichen Form (dem Habitus) seitens ihres Trägers [1]) und sonach durch eine stärkere Einwurzelung dieser Form (des Habitus) in ihrem Träger. [2]) — Es wäre vollständig zwecklos, alle Interpretationen, die dieser Satz hervorrief, im Einzelnen aufzuführen; es sollen nur jene hier erwähnt werden, die, sei es nun wegen der Bedeutung des Namens, an den sie sich knüpfen, oder wegen ihrer höheren Wahrscheinlichkeit größere Geltung und Verbreitung gefunden.

Im vierzehnten Jahrhundert gab Aegidius Colonna (1316) [3]), ein eifriger Vertheidiger des hl. Thomas gegen die in ihrer ersten Entwickelung begriffene und später nach Duns Skotus benannte Schule, der beregten Auffassung des Aquinaten eine Deutung, die noch in viel späterer Zeit Anhänger fand und für die sogar Johannes Capreolus (1444) [4]) einstand. Nach dieser Ansicht soll die subjective Verstärkung des Habitus oder jeder anderen der Steigerung fähigen Qualität dadurch vor sich gehen, daß die Form in sich und ihrer Wesenheit nach zwar vollständig unverändert verbleibe, aber eine vollkommenere Existenz in ihrem Subjekte und hierdurch an Intension gewinne. In der also gesteigerten Form dürfen wir mithin nur rücksichtlich ihrer Existenz im Subjekte, nicht aber rücksichtlich ihrer Wesenheit an sich höhere Grade der Vollkommenheit und innerer Vollendung unterscheiden. — Falls diese Darstellung wirklich einen Erklärungsversuch der oben angeführten Lehrsätze des hl. Thomas bieten will, so muß er mit Entschiedenheit als verfehlt zurückgewiesen werden. Ohne Zweifel streitet diese Darstellung mit der Lehre des hl. Thomas. Mit ausdrücklichen Worten erklärt der hl. Lehrer, daß die Sätze: magis in subiecto radicari und augeri secundum essentiam sachlich den gleichen Sinn haben. Die Form kann unmöglich, nach der später genau darzustellenden Lehre des hl. Thomas, im Sub-

---

[1]) Huiusmodi augmentum habituum et aliarum formarum non fit per additionem formae ad formam, sed fit per hoc, quod subiectum magis vel minus participat unam et eandem formam. 1. 2. qu. 52 a. 2.

[2]) Quod est magis eam radicari in subiecto. 2. 2. qu. 24. a. 4. ad 3.

[3]) Quodlib. 2. qu. 14

[4]) In 1. dist. 17 qu. 2. a. 2.

jekte eine erhöhte Existenz gewinnen ohne zugleich an innerer Vollkommenheit ihrer Wesenheit nach zuzunehmen. — Doch auch abgesehen von der Lehre des hl. Thomas erscheint es unbegreiflich, wie sich der Habitus seiner vollen Wesenheit nach in seinem Subjekte soll vorfinden können ohne sein volles Dasein. Und diese Unbegreiflichkeit wird selbst dann nicht gehoben, wenn man auch den reellen Unterschied zwischen Essenz und Existenz — eine neue Unbegreiflichkeit — wollte zugestehen. Wie und warum sollte denn durch die Bethätigung eines unserer Vermögen der Habitus zwar seiner vollendeten Wesenheit nach, nicht aber zugleich seinem vollendeten Dasein nach erworben worden sein? Konnte die Potenz jenes leisten, was hinderte sie dann zugleich auch dieses zu leisten? Auch ist es nicht abzusehen, wie die in sich unverändert bleibende Wesenheit des Habitus höhere Grade des Daseins zu erlangen vermöchte. Diese höheren Grade des Daseins sollen ja schließlich nichts anderes sein, als eine stärkere Inhärenz oder Radikation im Subjekte. Nun ist aber die dem Accidenz eigenthümliche Inhärenz etwas mit seinem Wesen so unzertrennlich Verbundenes, daß sie gar nicht als gesteigert gedacht zu werden vermag, wenn nicht eine entsprechende Veränderung in dem Wesen des Accidenz vor sich geht. Endlich geschähe diese Steigerung dadurch, daß zu einem niedrigeren Grade ein höherer Daseinsgrad hinzuträte, folglich bestände sie in einer Vielheit von Graden der Existenz. Eine und dieselbe, in sich unveränderte Wesenheit existirte also in so und so vielmal gesteigerten Graden oder hätte zugleich eine Vielheit von graduell verschiedenen Existenzen. Um diesem Absurdum auszuweichen, nahm Capreolus an, daß der höhere Grad des Daseins den niederen aufhebe, und kehrte so irgendwie zu der Sentenz des Durandus zurück ohne das Dunkel seiner eigenen Anschauungen dadurch im mindesten aufzuhellen.

Spätere Scholastiker, als deren Vertreter wir den Cardinal Cajetan und Gregor von Valentia nennen wollen, geben den fraglichen Stellen aus St. Thomas folgende Deutung. Im Subjekte liegt eine Befähigung vor, infolge deren eine Form (der Habitus) höhere Grade innerer Stärke im Subjekte gewinnen kann. Die Steigerung selbst haben wir uns als eine fortschreitende Verwirklichung der genannten Befähigung zu denken. Bei diesem Vorgange gewinnt also die an sich ein-

fache Wesenheit der Form in dem Grade an Intensität, als die im Subjekte vorliegende Befähigung, intensiver von der Form erfaßt zu werden, sich verwirklicht.[1]) Der Ausdruck des hl. Thomas: radicari in subiecto ist eine Metapher. Wie nämlich der Baum in dem Maße an Stärke zunimmt, als er seine Wurzeln fester in den Boden treibt, so steigert sich der Habitus nach innen in dem Grade, als er seinen Träger intensiver erfaßt und so die in ihm liegende Befähigung hierzu verwirklicht.[2]) Mit anderen Worten, die Steigerung des Habtius ist eine durchgreifendere Information des Vermögens seitens des Habitus, also eine erhöhte Formalentwicklung des letzteren. Diese Fassung gibt auch Gregor von Valentia der Ansicht Cajetans mit folgenden Worten: Formae magis subiicitur ab eaque magis actuatur (subiectum).[3]) Diese Auffassung macht derselbe Autor auch zu der seinen, gibt ihr aber eine schärfere Prägung. Nach der Lehre des hl. Thomas, sagt er, vollziehe sich die intensive Vermehrung des Habitus durch ein durchgreifenderes Insichaufnehmen des Habitus seitens seines Trägers, mithin durch eine festere Einwurzelung des Habitus im letzteren. Diesen Vorgang nun, fährt er fort, könne man in doppelter Weise erklären. Man könnte nämlich annehmen, jene Einwurzelung geschehe mit Ausschluß jeglicher realen Vervollkommnung des Habitus selbst. Diese Annahme widerspreche aber der Lehre des hl. Thomas nicht minder, als der Wahrheit. Auch habe Duns Skotus, wie Cajetan zutreffend anmerke, mit Unrecht diese Ansicht dem hl. Thomas zugeschrieben. Wenn der Habitus keine reelle Vervollkommnung gewänne, könne ihn auch sein Träger nicht in vollkommenerer Weise besitzen. Man müsse also nach Thomas die subjektive Verstärkung des Habitus allerdings aus dessen Beziehung zu seinem Träger erklären, aber in der Weise, daß der Habitus vollkommener seinen Träger informire oder aktuire, eine vollkommenere Formthätigkeit oder formale Wirkung auf diesen seinen Träger ausübe, die sich jedoch

[1]) Ipsa simplex essentia formae perfectior fit in hoc ipso, quod subiectum sibi magis subiicit formaliter, et hoc est ipsam intendi. Caietan. 1. 2. qu. 52. a. 2.

[2]) Cf. Goudin, l. c. concl. 3.

[3]) 1. 2. disp. 4. qu. 4. p. 2.

nicht sachlich vom Habitus selbst unterscheide, sondern nur ein vom Habitus begrifflich verschiedener Modus sei.[1])

Diese Auseinandersetzungen, wie Suarez anmerkt, suchen die innere Steigerung aus der Art der Vereinigung des Habitus, als Form gefaßt, mit seinem Träger zu erklären.[2]) Und diesen Grundgedanken obiger Erklärungsversuche wollen die etwas dunkel gehaltenen Erörterungen dieser Frage, wie sie uns Johannes a St. Thoma bietet, nur in weiterer Entwicklung darlegen. Zunächst bemerkt der genannte Autor, daß die Vereinigung einer Form mit ihrem Subjekte sich ändern und einem gewissen Wechsel unterstehen könne ohne einen sachlichen Zuwachs oder eine neue Informationskraft zu gewinnen. So vereinige sich ja auch die Seele mit dem durch die Nahrung aufgenommenem Stoffe, ohne dadurch einen Zuwachs oder eine neue Informationskraft zu erhalten. In ähnlicher Weise könne auch eine Qualität ihr Subjekt in wechselnder Weise informiren und verschiedene Formalwirkungen in ihm hervorbringen, ohne ihrerseits einen reellen Zuwachs zu gewinnen. Sie fände sich eben ihrer Wesenheit nach ganz und vollständig in ihrem Subjekte vor, aber nicht ihrer Kraftäußerung nach.[3]) Rücksichtlich dieser sei sie vielmehr zu verschiedenen Formalwirkungen befähigt, die sie unter bestimmten Voraussetzungen entfalten könne, hierdurch aber vermöge sie die in ihrem Subjekte ruhende Befähigung zu fernerer Verwirklichung faktisch zu verwirklichen. Und hierin liege die innere Steigerung der Qualität. Diese Steigerung ist sonach nur ein Modus der Qualität, der von ihr sachlich nicht verschieden ist. da er ja nichts anderes besagt, als eine Kraftentfaltung der numerisch gleichen Form, durch welche diese ihrem Subjekte sich vollkommener mittheilt oder eine vollkommenere Formalwirkung in ihm hervorbringt. Demnach ist auch dieser Modus nicht aus seiner Beziehung zur Form selbst, die ja durch ihn weder ihrer Wesenheit nach, noch auch ihrer Informationskraft nach einen wirklichen Zuwachs gewinnt, sondern aus seiner Beziehung zur Vereinigung der Form mit ihrem Subjekte zu erklären, weil ohne diesen Modus die Form in so vollkommener

---

[1]) L. c. punctum 2

[2]) Tota ergo augmentatio aut perfectio intensionis est in unione seu in ratione unionis. L. c. n. 14.

[3]) Tota, sed non totaliter.

Weise ihrem Subjekte sich nicht mittheilen, folglich so vollkommene Wirkungen in ihm nicht hervorbringen könnte.[1])

Klarer sprechen die Complutenser den Centralgedanken dieser Deduktionen aus. Nach ihnen muß der fragliche Modus von der Wesenheit und Existenz der Qualität sowohl, als auch von deren Inhärenz in ihrem Subjekte unterschieden werden. Denn die Vereinigung oder Inhärenz, die Wesenheit und Existenz einer Qualität verbleiben bei verschiedener Intensität der letzteren unverändert. Der in Rede stehende Modus besagt mehr als die Qualität unter den genannten Rücksichten aufgefaßt. Und dieses Mehr ist die erhöhte Aktuation, zufolge deren das Subjekt in vollkommener Weise die ihrer Wesenheit nach unveränderte Qualität in sich aufnimmt, diese dadurch im Subjekte eine erhöhte Formalwirkung äußert, und so das Subjekt selbst eine größere Kraft der Wirksamkeit erlangt.[2]) Wir hätten uns also, besonders nach den zwei letzten Deutungsversuchen, unter der maior radicatio formae in subiecto oder der maior participatio formae eine erhöhte Formthätigkeit zu denken, bei der jedoch die einfache Wesenheit der Form sachlich unverändert bleibt und nur das Subjekt die Form in höherem Grade besitzt, somit auch zu größerer Wirksamkeit befähigt ist. Es läßt sich nicht verkennen, daß dieser Auffassung große Schwierigkeiten entgegentreten. Und zwar scheint erstens, wie Suarez bemerkt, auf diese Weise nicht so sehr der Habitus an sich und nach innen an Vollkommenheit zu gewinnen, sondern vielmehr dessen Vereinigung mit seinem Träger zuzunehmen. Die eigentliche Frage nach der inneren Steigerung des Habitus an und für sich scheint also nicht gelöst zu sein. Sodann handelt es sich um eine accidentelle Form, und zwar überdies nach der Ansicht der Vertreter dieser Deutungsversuche um eine einfache Form. Die Inhärenz, d. h. die aktuelle Information, steht aber mit deren Wesenheit in so enger Naturbeziehung, daß eine Steigerung jener ohne eine Steigerung dieser unerklärlich erscheint. Deshalb beschuldigt der hl. Thomas selbst jene einer Ignoranz, die dafür halten, die maior radicatio in subiecto könne vor sich gehen, ohne daß die Wesenheit der

[1]) Curs. phil. Phil. nat. p. 2. qu. 4. a. 2.
[2]) De generat. et corrupt. disp. 4. qu. 9. §. 2.

Form selbst sich vervollkommene.[1]) Ferner vollzieht eine Form ihre Formthätigkeit durch die Mittheilung ihrer selbst, d. h. ihrer Wesenheit. Wenn also die Formthätigkeit sich steigert, kann die Wesenheit einer einfachen accidentellen Form nicht unverändert bleiben. Auch darf man nicht vergessen, daß es sich hier nicht um die extensive, sondern um die intensive Vermehrung handelt. So informirt die Seele den Körper und diese ihre Formthätigkeit erweitert sich je nach der Entwickelung der Körpertheile und der Befähigung zur Information. In unserer Frage handelt es sich aber um die intensive Steigerung einer Qualität, und zwar der gleichen Form im gleichen Subjekte, z. B. im Willen und im Intellekte. Wie sollte nun eine solche Form in intensiverer Weise ihr Subjekt erfassen, es durchgreifender informiren oder aktuiren ohne nach innen an wirklicher Vollkommenheit gewonnen zu haben? Es gestehen zwar die Anhänger der obigen Theorie zu, daß der Habitus durch die Steigerung höhere und neue Grade der Vollkommenheit gewinne;[2]) allein diese Grade sind nur ein begrifflich von dem Habitus selbst verschiedener Modus. Und dennoch ist der Zutritt eines neuen Grades die Folge einer positiven Thätigkeit des Vermögens oder eines anderen Agens; der Terminus einer positiven Aktion muß aber selbst etwas Positives, eine Realität sein.[3])

Die vierte Ansicht behauptet also, die subjektive Verstärkung geschehe durch einen reellen Zuwachs, d. h. dadurch, daß fortschreitend ein Grad innerer Vollkommenheit zu dem anderen hinzutrete. Anhänger dieser Ansicht sind Albert d. G., Bonaventura, Duns Skotus und seine Schule, kurz der größte Theil der Philosophen und Theologen.[4]) Nach dieser Lehrmeinung vollzieht sich die innere Steigerung durch neu hinzutretende, nur der Zahl nach von einander geschiedene Grade, die aber geeint sind und dem gleichen untheilbaren Subjekte inhäriren

---

[1]) 2. 2. qu. 24. a. 4. ad 3; cf. de virt. qu. 1. a. 11; in 1. dist. 17. q. 2. a. 2.

[2]) Caietan. l. c; Greg. de Val. l. c; Joannes a St. Thoma. l c; Goudin l. c.

[3]) Vasquez l. c; Suarez l. c; Mastrius l. c; Maurus l. c; Semery Remus l. c; Arriaga, De generat. disp. 3. sect. 1. sqq.

[4]) Nähere Literaturangaben bei Vasquez, l. c; Suarez l c. n. 30; Conimbric. de generat. lib. 1. c. 4. qu. 2. a. 1; Mastrius l. c. n. 11; Coninck l. c. disp. 22. dub 3. n. 31; Maurus l. c; Arriaga l. c.

und eine einheitliche, vervollkommnete Qualität bilden. Auf die Weise glaubt man einerseits die wirkliche Steigerung der gleichen Qualität, andererseits den Unterschied zwischen höherer und niedrigerer Steigerung derselben hinlänglich ersichtlich zu machen.

Suarez stimmt dieser Ansicht insoferne bei, als auch er annimmt, daß keine der Steigerung fähige Qualität ihrer Wesenheit nach untheilbar sein könne, sondern ihr vielmehr rücksichtlich ihrer Wesenheit eine gewisse Erweiterungsfähigkeit zugestanden werden müsse, zufolge deren sie in mehr oder minder vollkommener Weise in ihrem Subjekte sich vorfinden könne. Und weil sie mehr oder minder vollkommen sein könne, könne sie auch, wegen der naturgemäßen Abhängigkeit ihres Seins von ihrer Inhärenz, ihren Träger mehr oder minder affiziren durch ihre Inhärenz oder Aktuations- und Informationskraft. Die Befähigung der Qualität, ihren Träger vollkommener zu erfassen und durchgreifender zu informiren, sei von ihrer Seinsvollendung bedingt und abhängig. Der Grad der Inhärenz der Qualität und der aktuellen Einwirkung auf ihren Träger oder ihre Formalthätigkeit stehe im geraden Verhältniß zu ihrer Seinsvollendung. Tantum inest, quantum est. Eine erhöhte Inhärenz oder eine gesteigerte Informationskraft und Formthätigkeit sei somit nothwendig auf eine höhere Seinsvollendung zurückzuführen.

Da nun eine größere Seinsvollendung der Qualiät nur durch den Zutritt neuer und höherer Grade innerer Vervollkommnung sich erklären läßt, so steht Suarez für die obige Ansicht ein. Dagegen findet er große Denkschwierigkeiten in der ferneren Annahme, alle jene Grade seien homogen, d. h. sich vollkommen ähnlich und nur der Zahl nach verschieden. Unter dieser Annahme ist seiner Ansicht nach eine Erklärung der wirklichen Einheit der Qualität sehr erschwert; ebenso wird die eigentliche Steigerung und Verminderung der Intensität nicht ersichtlich gemacht; endlich sieht man sich zu der weiteren Annahme gezwungen, daß in einem untheilbaren Subjekte mehrere, nur numerisch verschiedene Accidenzen inhäriren können, was doch fast allgemein als unmöglich zugestanden wird. Er nimmt also an, die neu hinzutretenden Grade seien heterogen, sich also unähnlich, d. h. jeder späterer vollkommener, als der ihm vorangehende. — Diese eifrig von Suarez

vertheidigte Lehrmeinung spaltete die Anhänger dieses vierten Erklärungsversuches in zwei Parteien.[1]) Nach Vasquez war den Alten diese Lehre unbekannt; auch hält er sie für belanglos zur Erklärung der subjektiven Vermehrung. Es läßt sich aber nicht läugnen, daß die Ansicht des Suarez sehr tiefgreifende Gründe für sich habe. Nach seinen Gegnern sind die Grade sich vollständig gleich; auch verschlägt es nichts, ob dieser oder jener Grad früher oder später hinzutrete. Auf diese Weise bildeten jene Grade aber vielmehr eine Aggregation von Graden, als eine wirklich einheitliche, ihrer Wesenheit nach innerlich vervollkommnete Qualität, ein einheitliches, in sich geordnetes Ganze. Die Aufeinanderfolge der Grade und die dadurch entstehende Ordnung unter ihnen, ist etwas rein Zufälliges und Aeußerliches, bedingt auch keineswegs eine innere Hinordnung des ersten Grades zum zweiten u. s. w., so daß in Wirklichkeit von höheren und, wenn auch specifisch gleichen, so doch an Vollkommenheit fortschreitend zunehmenden Graden die Rede sein könnte. Wenn dagegen der erste Grad nothwendig da sein muß, damit der zweite hinzutreten könne, also der zweite seiner Naturanlage nach die Existenz des ersten voraussetzt und fordert: dann haben wir thatsächlich in bestimmter Subordiation stehende Grade, die geeignet sind, ein wirkliches Ganze, eine wirklich geeinte, innerlich vervollkommnete Qualität zu bilden. — Nicht minder schwierig ist es für die gegentheilige Ansicht die Steigerung und besonders die Abnahme der Steigerung einer Qualität zu erklären. Namentlich vermag man wohl kaum zu begründen, wie und warum höhere Grade der Vollkommenheit schwerer und mühsamer erworben werden, als mindere, da ja alle diese Grade die gleiche Vollkommenheit haben. Ebenso bleibt es betreffs der Abnahme der Steigerung dunkel, warum, wie die Erfahrung bezeugt, zuerst der höchste Grad schwindet, abgesehen davon, daß die Gegner von einem höchsten Grade im eigentlichen Sinne des Wortes gar nicht reden können.

Nach diesen Erörterungen wollen wir unsere Ansicht über die subjektive Verstärkung des Habitus kurz folgen lassen; sie

---

[1]) Mit Suarez stehen Hurtado, Maurus, Ripalda (disp. 123. sect. 2.); gegen ihn Vasquez, Arriaga u. A. Vgl. Coninck a. O. n. 34; Mastrius l. c. qu. 3. n. 36; auch Maurus (a. a. O) gibt weitere Literaturangaben.

ist eine Nachbildung oder weitere Fortbildung der Anschauungen, die Suarez und die ihm beistimmenden Theologen und Philosophen vertreten.

Der Habitus (sowie jede andere einer Steigerung fähige Qualität) trägt seiner Natur und Wesenheit nach in sich die Bestimmung und Befähigung zu höheren und höheren Graden innerer Seinsvollendung. Ohne irgend einen Grad von Vollkommenheit ist er selbstverständlich nie und kann er auch nicht einmal gedacht werden. Dieser erste und ursprüngliche Grad ist zugleich aber auch die erste Verwirklichung seiner Steigerungsfähigkeit und jeder nachfolgende, höhere Grad ist wiederum eine fernere Verwirklichung derselben Fähigkeit. Ueberdies stellt sich uns jener erste und ursprüngliche Grad in Bezug auf den Habitus, beziehungsweise dessen Befähigung zu höherer Seinsvollendung, als Akt dar, weil er ja eine Verwirklichung der im Habitus liegenden Steigerungsfähigkeit ist; allein er erschöpft diese Fähigkeit nicht, und somit besteht unter und mit ihm die Möglichkeit oder Potenz des Habitus zu weiterer Verwirklichung und Seinsvollendung fort, kann also durch einen nachfolgenden höheren Grad fernerhin verwirklicht werden, ohne jedoch auch durch diesen abschließend erschöpft zu werden u. s. f.[1]) Da nun alle diese sich gegenseitig aufnehmenden und vervollkommnenden Grade faktisch als Verwirklichungen der im Habitus liegenden Steigerungsfähigkeit sich erweisen, so vervollkommnen sie nothwendig einen und denselben Habitus nach innen, geben ihm eine höhere Seinsvollendung, heben aber dessen Einheit nicht nur nicht auf, stellen sie vielmehr möglichst ersichtlich dar.[2])

[1]) Subiectum est capax eorum graduum, quorum latitudinem habet ispa forma. Unde quando est actu respectu unius gradus, est in potentia respectu alterius. Silvius, in 2. 2. qu. 24 ad 1. Wie man sieht, betrachtet Silvius das Subjekt, das trotz der sich steigernden Qualität immer noch in der Seinsmöglichkeit zu fernerer Seinswirklichkeit verbleibt; während wir die Qualität an sich betrachten, die trotz der bereits geschehenen Steigerung zu stets fernerer Steigerung befähigt bleibt; Silvius betrachtet das Subjekt, das immer mehr das wird, was es ist; wir die Qualität, durch die das Subjekt immer mehr und mehr das wird, was es ist. Die Betrachtungsweise ist der Sache nach ganz die gleiche.

[2]) Novus gradus producitur et productione ipsa sic praecedenti coniungitur, ut unam cum eo qualitatem constituat, quia tales gradus ad se invicem sic ordinati sunt, ut ex omnibus exurgat unica qualitas. Id. ib. ad 2.

Nach alledem vollzieht sich die subjektive Verstärkung oder innere Steigerung des Habitus dadurch, daß die mit seinem Wesen gegebene Steigerungsfähigkeit durch höhere, in innerer Hinordnung zu einander stehende Grade fortschreitend sich verwirklicht, er selbst auf diese Weise einer größeren Seinsvollendung zugeführt wird und so tiefer in seinem Träger wurzelt und diesen zu größerer Wirksamkeit befähigt. Diese Erklärung ermöglicht zugleich auch, wie Suarez ebenfalls anzudeuten scheint, das Verständniß der Ansichten Cajetan's; besonders aber scheint sie einzig nur den Schlüssel zu einer richtigen Interpretation des hl. Thomas zu bieten.

Was zunächst Cajetan betrifft, so ist folgendes Zugeständniß nicht zu übersehen. Er sagt: Eine gesteigerte Form findet sich ihrer Wesenheit, ihrem Dasein und ihrer Inhärenz nach in vollkommener Weise in ihrem Träger, und von dieser Vollkommenheit geht (bei fernerer Steigerung) nichts verloren, sondern sie wird nach allen jenen Beziehungen vermehrt.[1]) Darum, fügt er bei, könne man auch sagen, die Steigerung der Form vollziehe sich dadurch, daß ein Grad zum anderen hinzutrete.[2]) Zum vollen Verständnisse dieser Stelle muß jedoch eine Parallelstelle beachtet werden, an der überdies Cajetan eine Ansicht entwickeln will, die nach ihm unzweifelhaft die des heil. Thomas ist. Zunächst bemerkt er mit dem Aquinaten, daß es eine Ignoranz verrathe, falls man glaube, eine Form könne ihrer Inhärenz nach eine Steigerung gewinnen ohne zugleich ihrer Wesenheit nach sich zu vervollkommnen. Darauf erwähnt er die Ansicht, nach welcher alle einzelnen Grade der Steigerung in Wirklichkeit (actu) nebeneinander und zugleich fortbestehen, und sagt von ihr, daß sie mit der peripatetischen Philosophie streite. Zur Erklärung der inneren Steigerung einer Qualität muß man somit nach Cajetan annehmen, daß die Wesenheit und Inhärenz der Qualität eine Steigerungsfähigkeit in sich tragen, derart, daß jeder hinzutretende Grad als eine Verwirklichung dieser Fähigkeit, nicht aber als eine dieselbe Fähigkeit vollständig

[1]) Semper quando est intensior (forma), fit perfectior secundum essentiam et esse et inesse in subiecto, et e converso; nec aliqua ibi intervenit corruptio, sed sola omnium praedictorum augmentatio. 1. 2. qu. 52. a. 3.

[2]) Auch Gregor v. Val. (l. c.) gesteht dies zu.

erschöpfende, sondern als eine durch die nachfolgenden Grade fortschreitende Verwirklichung aufgefaßt wird. Die vorangehenden Grade bleiben rücksichtlich der nachfolgenden nicht als wirklich von einander geschiedene und neben einander fortbestehende Grade, sondern nur virtuell zurück. Hieraus erklärt sich auch, warum der hl. Thomas es in Abrede stellt, daß die Steigerung durch den Hinzutritt einer neuen Form vor sich gehe. Es tritt eben keine neue Form zu der früheren hinzu, sondern diese selbst erlangt eine höhere Vollkommenheit. Letztere erklärt der hl. Thomas aus der Beziehung zu ihrem Träger. Weil eben die Form nach innen und ihrem Sein nach durch die Steigerung an Vollkommenheit zunimmt, erfaßt sie naturgemäß ihren Träger vollkommener; denn ihr Sein ist ja der Sache nach von ihrer Inhärenz nicht verschieden. Die intensive Vermehrung einer Qualität muß also insoferne aus der Beziehung zu ihrem Träger erklärt werden, als eine Steigerung der Qualität, weil diese ein Accidenz ist, nur insoferne zukommt, inwieferne eine ihrem Sein nach vollkommenere Form naturgemäß ihr Subjekt durchgreifender erfaßt und aktuirt.[1])

Wenn wir nicht sehr irren, kann Cajetan nicht anders erklärt werden, und so entfernen sich seine Ansichten nicht wesentlich von den obigen Auseinandersetzungen.

Daß endlich der hl. Thomas sich den Vorgang der Steigerung in der von uns dargelegten Weise gedacht habe, scheint kaum zweifelhaft zu sein. Wollten wir zunächst das dem heil. Thomas allerdings mit Unrecht zugeschriebene Werk: De totius logicae Aristotelis summa, zu Rathe ziehen, fänden wir unsere Ansicht vollständig bestätigt. Dort heißt es: Es gibt Formen, die einer Steigerung fähig sind; diese Steigerung darf jedoch nicht so aufgefaßt werden, als ob eine Vermehrung der Form durch den Zutritt eines Grades zum anderen in der Weise stattfände, daß sich zwei geschiedene Grade vorfänden und als geschieden von einander zugleich in Wirklichkeit fortbeständen. Die Vermehrung vollzieht sich vielmehr dadurch, daß die unvollkommenere Form vollkommen wird, die vollkommene also mehr hat, als sie früher hatte, wiewohl in ihr keineswegs aktuelle, sondern nur virtuelle Theile sich finden, da ja der erste Grad als der unvollkommenere virtuell im zweiten

---

[1]) In 2. 2. qu. 24. a. 4.

als dem vollkommeneren enthalten ist.[1]) Die Steigerung geschieht also dadurch, daß die Qualität vollkommener wird und ihrer Seinsvollendung mehr und mehr entgegengeführt wird, und zwar durch neue und höhere Grade; diese bestehen aber nicht getrennt und in Wirklichkeit neben einander fort, sondern die nachfolgenden treten zu den vorangehenden als deren Vervollkommnungen hinzu, diese sind in jenen virtuell enthalten und bilden mit ihnen der Zahl nach eine, und zwar eine vollkommenere Qualität.

Doch wenden wir uns zur Summa des hl. Thomas. Dort lehrt er zunächst, daß der Habitus, z. B. eine Wissenschaft, sowohl rücksichtlich seines Objektes, als auch rücksichtlich seines Subjektes einer Vermehrung fähig sei. So kann, sagt er, einer ein ausgedehnteres Wissen haben, als ein anderer; er kann aber zugleich ein intensiveres Wissen haben, insoferne er die gleichen wissenschaftlichen Fragen mit größerer Leichtigkeit und Klarheit durchschaut. Allein nicht jenes extensive, sondern dieses intensive Mehr ist im eigentlichen Sinne Steigerung und Verstärkung des Habitus. Diese Steigerung geschieht nun nicht dadurch, daß zur ursprünglichen Form eine andere Form hinzutrete, sondern dadurch, daß ihr Träger zum vollkommeneren Besitz einer und derselben Form, zu vollkommenerer Participation an dieser gelange.[2]) Zur Erhärtung dieser Behauptung bringt Thomas einen doppelten Beweis bei. Der erste ist allgemein gehalten und erstreckt sich auf alle Formen; der zweite dagegen behandelt nur die absoluten Formen, deren Wesensart nicht aus ihrer Beziehung zu einem anderen zu erklären ist. Wir haben es also nur mit dem ersten Beweise zu thun, denn der Habitus ist keine absolute Form.[3]) Er lautet: Wie

---

[1]) Non est intelligendum, quod quum una forma intenditur, quod augeatur per additionem gradus ad gradum, ita quod sint ibi duo gradus distincti, quorum unus addatur alteri et posset ab eo distincte signari, sed fit tale augmentum in quantum forma imperfecta fit perfecta, ita quod ipsa perfecta habet plus quam prius, non secundum partes signabiles diversas, sed virtute, ita quod primus gradus continetur in secundo virtute, sicut imperfectum continetur in gradu perfecto. Tract., 2. c. 4.

[2]) Quod subiectum perfectius participat formam praeexistentem. 1. 2. qu. 52. a. 2. ad. 2; cf. corp. art.

[3]) So faßt auch Hieronymus de Medecis a Camerino O. Praed. diese Stelle auf in seinem klar und objektiv gehaltenen Commentar zur

ein Agens, das zuerst in einem Subjekte eine Form hervorbringt, bewirkt, daß dieses Subjekt eine neue Form in sich aufnehme, so bewirkt auch das die aufgenommene Form steigernde Agens, daß die gleiche Form in erhöhter oder vollkommenerer Weise vom Subjekte aufgenommen werde. Es bewirkt also keine neue Form, und folglich geschieht die Steigerung einer Form nicht durch den Zutritt einer neuen Form zur ursprünglichen. So bewirkt das Feuer, das einen kalten Gegenstand erwärmt, daß dieser die Wärme in sich aufnehme; das Feuer aber, das die bereits vorhandene Wärme vermehrt, bringt keine neue Wärme in dem Gegenstande hervor, sondern bewirkt, daß er die Wärme vollkommener in sich aufnehme. — Wenn wir diese Stelle des Aquinaten an und für sich betrachten, so ergibt sie zweifelsohne nur das Eine, daß nämlich die innere Steigerung des Habitus nicht durch einen neuen, zu dem ursprünglichen Habitus hinzutretenden, von ihm verschiedenen und neben ihm in Wirklichkeit fortbestehenden Habitus vor sich gehe, daß vielmehr der vorhandene Habitus seinen Träger mehr erfasse und dieser ihn vollkommener besitze. Sehr richtig bemerkt demnach Suarez, der h. Thomas weise an dieser Stelle nur die Ansicht zurück, die Steigerung des Habitus geschähe durch eine Aggregation oder Anhäufung von numerisch verschiedenen Habitus. Entschieden irrig ist die Deutung, die nicht wenige dieser Stelle gegeben haben, Thomas habe nämlich gelehrt, die Steigerung belasse die Wesenheit der Form unberührt und besage schlechthin eine tiefere Einwurzelung der Form in ihrem Träger. Abgesehen davon, daß der h. Lehrer auch hier stillschweigend das Gegentheil annimmt, hat er anderweitig wiederholt diese Auffassung als einen Irrthum hingestellt. Das Sein eines Accidenz, sagt er, deckt sich mit seiner Inhärenz; darum ist eine verstärkte Inhärenz desselben ohne eine höhere Seinsvollendung nicht denkbar.[1]) Und überall, wo er es in

---

Summa, den er 1613 unter dem Titel herausgab: Formalis explicatio Summae theol. S. Thomae Aquin.

[1]) Zu dem Satze, die Steigerung einer Form besage eine erhöhte Radikation im Subjekte mit Ausschluß jeder inneren Vervollkommnung der Form (non augeri secundum essentiam, sed solum secundum radicationem in subiecto) bemerkt der hl. Thomas: Sed hi propriam

Abrede stellt, die Steigerung geschehe per additionem, will er nur den Ausschluß einer neuen, zur ursprünglichen hinzukommenden Qualität betonen. Deutlich bezeugt dieses folgende Stelle. Im Begriffe der Addition, sagt er, ist es gelegen, daß etwas zu einem andern hinzutrete, da ja etwas nicht zu sich selbst hinzutreten kann. Die durch die Steigerung hinzukommende Qualität muß also von der früheren verschieden sein. Dieser Unterschied ist nun aber entweder ein specifischer oder ein numerischer. Specifisch unterscheiden sich die Habitus einzig nur in Rücksicht auf ihr Objekt; eine Vermehrung nach dieser Seite wäre also eine extensive oder objektive, von der hier nicht die Rede ist. Der Zahl nach unterscheiden sich specifisch gleiche Habitus nur in Rücksicht auf ihren Träger. Eine Vermehrung in dieser Richtung wäre also nur denkbar, wenn ein Subjekt, z. B. der Intellekt, zu einem andern Subjekte, z. B. einem anderen Intellekte, hinzuträte. Abgesehen von der Absurdität dieser Folgerung, ergäbe sich auf diese Weise offenbar keine Steigerung der gleichen Qualität, sondern nur eine Mehrheit ihrer Träger. Die Steigerung kann also nicht so erklärt werden, daß zur früheren eine neue Qualität hinzutrete und mit jener der Zahl nach eine gesteigerte Qualität bilde.[1]) Nach Thomas können wir uns demnach die Steigerung nur so denken, daß im gleichen Subjekte eine und dieselbe Form höhere Grade der Vollkommenheit gewinnt, durch die jene e i n e Form in sich größere Seinsvollkommenheit erlangt, eben deshalb aber auch ihrem Träger vollkommener inhärirt, ihn vollkommener erfaßt und zu vollkommenerer Thätigkeit befähigt.[2]) Daß der h. Thomas derartige Grade annehme, ist aus einer sofort zu erörternden Stelle gewiß, ergibt sich aber auch ohne weiteres aus dem Gedanken, daß ohne höhere Wesensvollendung die Steigerung einer Qualität nicht erklärt werden könne. Die eben angedeutete Stelle ist folgende. Der h. Thomas untersucht bei einer sich gerade darbietenden Gelegenheit die Gründe, welche die

---

vocem ignoraverunt. Quum enim accidens sit, eius esse est inesse; unde nihil est aliud, ipsam secundum essentiam augeri, quam eam magis inesse subiecto. 2 2 qu. 24. a. 4. ad 3.

[1]) 2. 2. qu. 24. a. 5; cf. Maurus, l. c. IV. qu 27.

[2]) Cf. Suarez, l. c. sect. 3. n. 3 sq.

fernere Steigerung einer Form unmöglich machen.[1]) Aus einem doppelten Grunde, sagt er, kann es geschehen, daß eine Form zu weiterer Steigerung unfähig ist, wenn nämlich ihr Träger eine solche nicht duldet oder ihre eigene Natur. Denn es kann geschehen, daß der Träger einer Form diese im höchsten Steigerungsgrade besitze, der für ihn, als ihren Träger, überhaupt erreichbar ist. Das wäre z. B. der Fall, wenn wir annähmen, die Luft habe den höchsten Wärmegrad erreicht, den sie überhaupt ihrer Natur nach erreichen kann.[2]) Es kann aber auch die Form selbst eine weitere Steigerung ausschließen; es tritt dieses dann ein, wenn sie die höchste Vollkommenheit, die sie in ihrem Subjekte ihrer Natur nach erreichen kann, in Wirklichkeit erreicht hat. — Es liegt also außerhalb jeden Zweifels, daß der h. Thomas Grade der Steigerung, durch welche die gleiche Form zu höherer Vollkommenheit gebracht werde, faktisch anerkannt habe.[3])

Ganz dieselben Gedanken wiederholt der hl. Thomas in seinen Commentaren zu den Sentenzen des Lombarden und in seiner Abhandlung von den Tugenden im Allgemeinen.[4]) Wenn wir die an den genannten Stellen sich findenden Auffassungen mit den oben entwickelten zusammenstellen, dürfte sich die hiehergehörige Gesammtauffassung des h. Thomas in Kürze also wiedergeben lassen: Die Potenz, die das Subjekt eines Habitus sein kann, hat an sich die Befähigung zu vielfacher Thätigkeit; durch den Habitus aber gewinnt sie Leichtigkeit, Fertigkeit und Neigung, nach einer bestimmten Richtung hin thätig sein zu können. Je mehr der Habitus jene Fähigkeit zu vielfacher Thätigkeit auf Eine gleichsam concentrirt, desto

---

[1]) 3. p. qu. 7. a. 12.

[2]) Ex parte quidem subiecti, quando subiectum adtingit ad ultimum gradum in participatione illius formae secundum suum modum; sicut si dicatur, quod aër non potest crescere in caliditate, quando pertingit ad ultimum gradum caloris, qui potest salvari in natura aëris. L. c.

[3]) So erklären den hl. Thomas auch Cajetan, Toletus, Vasquez u. A., die Silvius anführt zum Beweise für seine auf Thomas sich stützende Behauptung: maiorem radicationem fieri per additionem graduum. (In 2. 2. qu. 24. a. 5.)

[4]) In 1. dist. 17. a. 1; a. 2; de virt. qu. 1. a. 11; cf. ib. ad. 3; ad 12.

stärker erfaßt er seinen Träger und desto fester wurzelt er in ihm; dieser selbst aber gewinnt durch diese erhöhte Participation am Habitus eine größere Leichtigkeit, Fertigkeit und Neigung zu jener bestimmten Thätigkeit. Ohne Zunahme an Wesensvollendung kann jedoch der Habitus seinen Träger nicht durchgreifender erfassen, noch diesem eine höhere Befähigung zur Thätigkeit verleihen. Die Zunahme an Wesensvollendung kann aber nicht als ein Zutritt eines neuen Habitus zum früheren gedacht werden; sie geht vielmehr durch den Zutritt höherer Grade vor sich, deren jeder einzelne den gleichen Habitus wesentlich vervollkommnet und die alle zusammen einen, aber einen wesentlich vollkommeneren Habitus bilden.[1])

2. Die objektive Vermehrung des natürlichen Habitus.

Betreffs dieses Fragepunktes ist zunächst zu bemerken, daß trotz der Verschiedenheit der Ansichten und der Methode der Behandlung und selbst trotz der ausgesprochenen Behauptung, der Habitus sei einer objektiven Vermehrung unfähig, dennoch alle Autoren ohne Ausnahme die genannte Extension des Habitus annehmen. Strittig ist nur die Frage, wie diese Extension gedacht werden müsse; diese Frage gehört zu den großen Controversen zwischen der sogenannten thomistischen und der skotistischen Schule, fand aber von späteren Autoren je nach ihrer Stellungsnahme zu den streitenden Parteien wiederum eine verschiedenartige Weiterentwickelung und Ausbildung.

Zur Erzielung größerer Durchsicht soll an erster Stelle von dem intellektuellen Habitus gehandelt werden, sodann von dem Habitus des Strebevermögens.

a. Die intellektuellen Habitus.

Selbstverständlich ist die Ansicht über das Wesen des Habitus maßgebend für die Beurtheilung seiner objektiven Vermehrung, oder besser gesagt, der Wechsel der Ansicht über das Wesen des Habitus ist aus den entsprechenden Anschauungen über dessen Vermehrung zu erklären. Es ist nun, wie früher gezeigt wurde, eine in den alten Schulen sehr verbreitete An-

[1]) Cf. Ripalda, disp. 129. n. 17. sq; Maurus, l. c. Arriaga, De generat. disp. 3. sect. 1. n. 20; Hurtado ib. disp. 5. sect. 5.

sicht, daß jeder intellektuelle Habitus als eine geordnete Summe einfacher Qualitäten aufzufassen, somit ein Totalhabitus sei, der sich aus coordinirten und auf ein Totalobjekt sich hinordnenden Partialhabitus zusammensetze. Außer den früher bereits angeführten Gründen finden die Anhänger dieser Theorie den hauptsächlichsten Stützpunkt für deren Richtigkeit gerade in der objektiven Vermehrung dieses Habitus. Eine reelle Vermehrung, sagen sie, ohne reellen Zuwachs ist ein Nonsens.[1]) Durch die objektive Vermehrung gewinnt aber der intellektuelle Habitus eine reelle Vermehrung. Es muß also eine neue Realität, eine neue Qualität zu ihm hinzutreten, die sich in Bezug auf den Habitus in seiner Totalität gefaßt als Theil darstellt.[2]) Ein anderer Erklärungsgrund der objektiven Vermehrung eines intellektuellen Habitus, mithin jeder einzelnen Wissenschaft, ist unerfindlich. Und in der That, wenn ein derartiger Habitus anfänglich dem Intellekt die Fertigkeit verlieh zur Erkenntniß eines bestimmten Kreises von Objekten, die einem Total- oder Formalobjekte sich unterordnen, dieser Kreis sich sodann fortschreitend erweitert, so erhält doch offenbar der frühere Habitus einen reellen Zuwachs und es bilden sich neben ihm andere Fertigkeiten oder Habitus, und die Summe dieser so gewonnenen, durch ihre Beziehung zu einem Theilobjekte coordinirten Theilhabitus bildet jenen Totalhabitus, den wir eine Wissenschaft nennen.

Diesen Aufstellungen treten die Anhänger der Ansicht, nach der jeder Habitus seiner Natur nach eine einfache Qualität ist, nach allen Seiten hin entgegen. Die objektive Vermehrung, behaupten sie, vollzieht sich dadurch, daß die mit dem Habitus als solchem gegebene Möglichkeit der leichteren und fertigeren Erkenntniß aller in den Umkreis eines Formalobjektes fallenden Einzelobjekte sich in dem Verhältnisse verwirkliche, als die seitens dieser Objekte geforderten Vorbedingungen dieser Verwirklichung sich erfüllen. Diese Vorbedingungen sind

---

[1]) Quomodo enim mente concipi potest reale augmentum sine additione reali? Suarez l. c disp. 44. sect. 11. n. 3.

[2]) Unde intelligitur, in habitu, qui solam habet unitatem ex coordinatione plurium qualitatum simplicium, dari quidem posse augmentum extensivum, illud tamen fieri per additionem novae qualitatis, quae, licet respectu totius partialis sit, ex se absolute considerata est integra quaedam species qualitatis. Id. ib. n. 70.

aber die Species oder Erkenntnißformen jener Objekte. So wie nämlich das Auge befähigt ist, jeden einzelnen Gegenstand zu sehen, sobald dieser die nöthige Beleuchtung gewonnen, und wie unser Intellekt befähigt ist, jedes Ding zu erkennen, so bald von der Sinnesvorstellung die Erkenntnißform abstrahirt ist: so gibt auch der Habitus dem Intellekte die Befähigung, alle zu dem Bereiche eines Formalobjektes gehörigen Einzelobjekte fortschreitend zu erkennen, sobald die zu dieser Erkenntniß geforderten Species sich vorfinden. Auf diese Weise erweitert sich der Umfang des Habitus, ohne daß an diesem selbst eine Veränderung vor sich geht, weil eben keine neue Qualität sich erzeugt oder eine neue Realität zum Habitus selbst hinzutritt. Der gleiche Habitus findet einfachhin nur eine neue Verwendung oder Anwendung rücksichtlich weiterer und somit neuer Objekte. Und die Kraft hierzu liegt vom Anfang an im Habitus selbst.[1])

Diese Eröterung macht es auch ersichtlich, warum die Vertreter dieser Lehrmeinung behaupten können, der Habitus sei streng genommen eines augmentum extensivum unfähig.

Aber gerade hierin fanden die Gegner dieser Ansicht einen Beweis für ihre Unhaltbarkeit. Man kann, sagen sie, nach dieser Auffassung gar nicht von der doch erfahrungsgemäß feststehenden objektiven Vermehrung des Habitus reden, sondern höchstens von einer Vermehrung der Species, da ja der Habitus seinerseits keine Vermehrung gewinnt.[2])

Eine dritte Ansicht, die zwischen diesen beiden sich schroff gegenüberstehenden Erklärungsversuchen vermitteln will, vertritt hauptsächlich Vasquez, der übrigens Anklänge an seine Auffassung bei Cajetan und anderen älteren Schriftstellern zu finden glaubt. In Uebereinstimmung mit den Anhängern der an zweiter Stelle besprochenen Anschauungen behauptet auch Vasquez, die objektive Vermehrung des Habitus geschehe nicht durch eine neue Qualität, die als Partialhabitus angesehen werden könne. Dagegen will er eine wirkliche Vermehrung des Habitus entschieden festgehalten wissen. Die Vermehrung

---

[1]) Joannes a. S. Thoma, l. c. In gleicher oder ähnlicher Weise erklären diesen Vorgang alle in der vorigen Abhandlung angeführten Autoren, die jeden Habitus als eine einfache Qualität angesehen wissen wollen.

[2]) Cf. Suarez, l. c. n. 33.



führt nach ihm denn auch in der That eine Veränderung des ursprünglichen Habitus mit sich, weil zufolge seiner Extension der Habitus auch in Bezug auf andere Objekte jene Fertigkeit und Leichtigkeit verleiht, die ihm überhaupt eigen ist. Wenn auch, sagt er, jemand beispielsweise irgend eine Wissenschaft besitzt, so kann er doch bei Behandlung einschlägiger Probleme auf Schwierigkeiten stoßen; eine Leichtigkeit auch in Behandlung dieser Probleme bietet aber nur ein Habitus; dieser jedoch ist kein neuer, sondern der seiner Kraft und Wirksamkeit nach vervollkommnete frühere Habitus. Demzufolge gesteht auch Vasquez zu, daß die objektive Vermehrung des Habitus durch eine Realität sich vollziehe (per aliquid reale), die aber nur als reale Modification des Habitus angesehen werden dürfe, und deren Verhältniß zum Habitus nach Art des Verhältnisses der Form zu ihrem Subjekte vorstellig gemacht werden könne, weil sie den Habitus determinire, d. h. zu einer Wirksamkeit bestimme, deren er früher entbehrte. Durch diese Darstellung glaubt Vasquez, werde einerseits die objektive Vermehrung des Habitus augenscheinlich gewahrt, andererseits die Bildung einer neuen Qualität ausgeschlossen und zugleich die unmittelbare und innere Vereinigung und Verbindung des gewonnenen Augments und des Habitus zu einer an Kraft vervollkommneten Qualität erklärt.[1])

Mit diesem Vermittlungsversuch sind aber weder alle Vertreter der ersten noch der zweiten Lehransicht einverstanden. Die größte Schwierigkeit finden sie in der Verbindung und Vereinigung der durch die objektive Vermehrung gewonnenen Realität mit dem Habitus zu einer wahren Einheit. Besonders betonen sie, diese Realität könne in keiner Weise als Form rücksichtlich des Habitus gedacht werden. Der Habitus sei ja nicht der Träger dieser Realität, sondern sie sowohl, als der Habitus hätten das Vermögen zum unmittelbaren Träger, da ja dieses die Befähigung zu neuer Thätigkeit gewinne. Endlich finden sie es unerklärlich, wie zwei individuelle und untheilbare Qualitäten der gleichen Art zueinander in dem Verhältnisse von Form und Materie stehen könnten.[2])

---

[1]) In 1. 2. disp. 80. cc. 3., 4., 5.

[2]) Complut. l. c. De gen. et corrupt. disp. 6. qu. 8. §. 2; Suarez, l. c. sect. 1. n. 5.

Nichtsdestoweniger läßt es sich nicht läugnen, daß die Ansicht des P. Vasquez der des hl. Thomas und der Wahrheit am nächsten komme. Was zunächst Thomas betrifft, so lassen sich seine hierhergehörigen Lehransichten auf folgende Gesichtspunkte zurückführen. Im eigentlichen Wortsinne, sagt er, kann der Ausdruck „Vermehrung" (augmentum) nur auf ausgedehnte Dinge angewendet werden. Nur Ausgedehntes wird eigentlich größer oder kleiner. Wir pflegen jedoch wegen der Naturanlage unseres Intellekts die aus sinnfälligen Dingen gewonnenen Begriffe auch auf Uebersinnliches und Geistiges zu übertragen. Und so sprechen wir denn auch von größerer oder geringerer Wissenschaft, Gerechtigkeit u. s. w. Wie wir nämlich körperliche Dinge groß nennen, wenn sie die von Natur aus ihnen eignende Vollendung erreichen, so nennen wir auch Uebersinnliches groß wegen seiner Vollkommenheit. Deshalb sagt der hl. Augustin: In his, quae non mole magna sunt, idem est maius, quod melius. Die Frage nach der Vermehrung des Habitus ist also identisch mit der Frage, ob der Habitus einer Vervollkommnung fähig sei, d. h. ob er von geringerer zu größerer Vollkommenheit fortschreiten könne. Hier ist aber eine doppelte Vermehrung zu unterscheiden. Die erstere bezieht sich auf den Habitus an sich (secundum se); zufolge dieser Vermehrung nennen wir den Habitus selbst größer oder kleiner (z. B. eine größere oder geringere Wissenschaft), je nachdem er sich auf mehrere oder wenigere Objekte erstreckt (ad plura vel pauciora se extendit). Die andere Vermehrung bezieht sich auf den Träger des Habitus; so sagen wir z. B., daß die gleiche Wissenschaft in verschiedenen Individuen in ungleicher Weise sich finde (magis recipitur in uno, quam in alio), je nach ihrer Befähigung, Naturanlage, Gewohnheit u. s. w. Kurz man unterscheidet eine objektive und eine subjektive Vermehrung des Habitus. Nach beiden Rücksichten hin ist nun der Habitus einer Vermehrung fähig. Daß aber der Habitus die in Frage stehende objektive Vermehrung zulasse, erweist folgende Schlußfolgerung. Jede Form, die eine Hinordnung auf ein anderes als innere, spezifische Wesensbestimmung einschließt, ist einer objektiven Vermehrung fähig. Der Habitus ist aber eine derartige Form. Folglich ist er einer objektiven Vermehrung fähig. Die Richtigkeit des Obersatzes ergibt sich aus folgendem. Es ist Thatsache, daß es Formen gebe, die aus sich ihre

spezifische Wesensbestimmung und Eigenart haben, z. B. alle Substanzen, und jene Accidenzen, die nicht durch eine Beziehung zu einem anderen das sind, was sie sind. Es gibt aber auch Formen, die nur durch ihre Beziehung auf ein anderes ihre Wesensbestimmung haben. Eine solche Form ist auch der Habitus. So hat z. B. eine Wissenschaft nur durch die Beziehung zu ihrem Objekte und durch dieses ihre spezifische Eigenart. Alle jene Formen nun, die aus sich und gleichsam von innen heraus ihre Wesensbestimmung haben, sind einer Vermehrung unfähig. Von diesen gilt der Satz: Die Wesenheiten der Dinge sind unveränderlich und untheilbar, sie können weder etwas gewinnen, noch verlieren, was zu ihrem Wesensbestande gehört, gerade wie die Zahl, die weder einen Zuwachs, noch eine Abnahme erleiden kann ohne aufzuhören, eine bestimmte Zahl zu sein, z. B. Dreizahl oder Vierzahl. Diejenigen Formen dagegen, die ihre spezifische Eigenart durch ihre Hinordnung auf ein anderes erhalten, sind einer Vermehrung und Verminderung fähig, weil sie, ohne ihre Eigenart zu verändern, in dieser ihrer Hinordnung in engeren oder weiteren Kreisen sich bewegen können. Es kann also auch der Habitus, weil er zu diesen Formen zählt, auf mehrere oder wenigere Objekte sich hinordnen, ohne seine specifische Eigenart zu verlieren.[1]) Diese objektive Vermehrung oder die Ausdehnung des Habitus auf weitere Objekte vollzieht sich aber nicht ohne einen Zuwachs seitens des Habitus selbst. Wenn beispielsweise jemand seine geometrischen Kenntnisse erweitert durch Erlernung anderer, bisher ihm unbekannter Probleme der Geometrie, so wird dadurch sein Habitus, d. h. diese seine Wissenschaft, an sich vermehrt.[2]) Dieser Zuwachs darf jedoch mit nichten als ein neuer, zu dem früheren hinzutretender Habitus gedacht werden; im Gegentheil, trotz seiner objektiven Vermehrung verbleibt der Habitus eine einfache, aus mehreren nicht

---

[1]) 1. 2. qu. 52. a. 1.

[2]) Quia quaedam accidentia augentur secundum se ipsa, ut supra dictum est (art. praec.), in quibusdam eorum fieri potest augmentum per additionem. — Scientia potest augeri secundum se ipsam per additionem; sicut quum aliquis plures conclusiones Geometriae addiscit, augetur in eo habitus eiusdem scientiae secundum speciem. Ib. a. 2.

zusammengesetzte Qualität.[1]) — Der hl. Thomas lehrt also ein doppeltes. Er gesteht evident zu, daß der Habitus durch die objektive Erweiterung ein wirkliches Augment gewinne;[2]) er verneint es jedoch, daß dieses Augment eine neue Form sei. Auf die weitere Frage endlich, wie wir uns dieses Augment zu denken hätten, antwortet er, aus dem unvollkommneren Habitus werde ein vollkommenerer.[3])

Aus dem Gesagten zieht Suarez den Schluß, daß der hl. Thomas unzweifelhaft (sine dubio) der Ansicht sei, durch die objektive Vermehrung gewinne der anfängliche Habitus einen realen Zuwachs (realis perfectio). Der ferneren Behauptung des hl. Lehrers, der Habitus verbleibe trotz dieses Augments eine simplex qualitas, wäre Suarez bereit beizustimmen, wenn er es einzusehen vermöchte, wie dieser reale Zuwachs zum ursprünglichen Habitus unbeschadet dessen Einfachheit hinzutreten könne. So entscheidet er sich denn schließlich gegen den hl. Thomas, indem er die Einheit, nicht aber die Einfachheit eines objektiv vermehrten (intellektuellen) Habitus zugibt.[4]) Vasquez sucht, wie gesagt, diese Schwierigkeit zu heben, und sein Versuch gewann den Beifall vieler späterer Schriftsteller, besonders weil er ihnen nur eine Weiterentwickelung der Lehre des hl. Thomas zu sein schien. Und in der That, wenn wir die drei soeben vorgelegten Ansichten mit der Lehre des hl. Thomas vergleichen, so finden wir, daß die erste evident und eingestandenermaßen dieser widerspricht. Aber auch die zweite Ansicht kann sich die Lehre des hl. Thomas nicht in allen Stücken zu eigen machen. Der hl. Lehrer anerkennt entschieden eine objektive Vermehrung des Habitus an sich, durch die also der Habitus wirklich vervollkommnet wird. Eine solche Vermehrung wird durch einen Zuwachs von Species nicht geboten, da diese den Habitus an sich nicht vervollkommnen, noch auch der Potenz unmittelbar eine größere Leichtigkeit und Neigung zu einer bestimmten Thätigkeit verleihen. Vasquez dagegen fußt auf den An-

[1]) Habitus est qualitas simplex non constituta ex pluribus habitibus, etiamsi ad multa se extendit. Ib. qu. 54. a. 4.

[2]) Cf. 2. 2. qu 24. a. 5.

[3]) Habitus, qui prius inerat, fit perfectior, utpote ad plura se extendens. 1. 2. qu. 54. a. 4. ad. 3; cf. ad 1.

[4]) L. c. sect. 11. n. 56.

schauungen des hl. Thomas und erweitert diese in durchaus sachgemäßer und logischer Weise. Nach seiner Darstellung zieht jede Wissenschaft unter einem Gesichtspunkte oder einem Formalgrunde ihre Objekte in Untersuchung. Auch stehen, wie der hl. Thomas selbst bemerkt [1]), die Probleme und Deduktionen einer Wissenschaft in einer gewissen Hinordnung zu einander und leiten sich von einander ab. Jede Erweiterung des Umfangs der Objekte einer Wissenschaft bringt, durch Uebung und wiederholte Beschäftigung seitens des Intellekts mit diesen neuen Objekten, auch eine Erweiterung des Habitus (also der betreffenden Wissenschaft) mit sich. Denn der Habitus hat nothwendig sich selbst und seine Thätigkeit bei früheren Deduktionen zur Voraussetzung in Hinsicht auf seine Bethätigung bei jenen neuen Problemen und Deduktionen, da er bei einer zweiten derartigen Deduktion nicht mitthätig sein kann ohne bei der ersten mitthätig gewesen zu sein und so fort.[2]) Diese Erweiterung des Habitus denkt sich Vasquez als eine innere Bestimmung des Habitus, zufolge deren er seinen Träger auch rücksichtlich jener neuen Objekte in seiner Thätigkeit unterstützt und ihm diese erleichtert. Die Verbindung und Vereinigung dieser Bestimmung mit dem Habitus selbst oder das Verhältniß dieser Bestimmung zum Habitus faßt Vasquez auf nach Art des Verhältnisses des Aktes zur Potenz (d. h. der Form zur Materie). Diesen Gedanken griffen, wie gesagt, auch andere Philosophen und Theologen auf.[3]) Sie sagen, wie die intensive Vermehrung des Habitus durch den Zutritt neuer, mit dem Habitus nach Art des Aktes mit der Potenz (der Form mit der Materie) sich verbindender Grade vollzieht, durch welche der eine und einheitliche Habitus an innerer Stärke gewinnt: so treten auch bei der extensiven Vermehrung neue Grade zu dem Habitus hinzu, verbinden sich fortschreitend mit ihm, wie der Akt mit der ihm entsprechenden Potenz (die Form mit der Materie), und bilden so einen einheitlichen, aber objektiv erweiterten Habitus. Und wie der Habitus die Möglichkeit oder Befähigung zur inneren Steigerung in sich trägt, und wie diese Befähigung durch jeden höheren und vollkomm-

---

[1]) 1. 2. qu. 54. a. 4.
[2]) Cf. in 1. 2. disp. 80. c. 5.
[3]) Cf. Tanner, Theol. schol. l. c. II. disp. 3. qu. 1. dub. 4.

neren Grad zwar mehr und mehr verwirklicht, aber nicht erschöpft wird: so trägt auch der Habitus in sich die Möglichkeit oder die Befähigung zur Ausdehnung auf weitere Objekte, und diese Befähigung wird durch jeden neuen Grad verwirklicht, und diese Verwirklichung kann sich so lange fortsetzen, bis der Habitus sich auf dem ganzen Umkreis aller zu einem Formalobjekte gehörigen Einzelobjekte erstreckt und so zu deren leichteren und fertigeren Erfassung seinen Träger befähigt. Wie endlich die auf ein Objekt gerichtete Thätigkeit durch ihre Wiederholung den Habitus intensiv verstärkt, so vermehrt die wiederholt geübte, auf neue, in innerer Beziehung stehende Objekte sich erstreckende Thätigkeit zugleich denselben Habitus extensiv.

Auch Cajetan scheint sich den Vorgang der extensiven Vermehrung in dieser Weise gedacht zu haben. Er sagt, durch diese Vermehrung entstände nicht eine omnino nova entitas, sondern der anfängliche Habitus gewinne durch Akte, deren Objekte zwar verschieden seien, aber doch einem Formalobjekte sich unterordnen, eine Hinordnung zu diesen Objekten.[1] Tanner sieht in dieser Darstellung die expressa mens et doctrina S. Thomae zum Ausdruck gebracht.[2] Auch kann man dieser Auffassung nicht entgegenhalten, sie widerspreche aus dem Grunde der Lehre des hl. Thomas, weil dieser ausdrücklich behaupte, der Habitus verbleibe trotz seiner extensiven Vervollkommnung eine qualitas simplex. Es ist nämlich wohl zu beachten, daß der hl. Thomas selbst diesen Ausdruck durch den erklärenden und causativ zu fassenden Zusatz bestimmt: Non constituta ex pluribus habitibus. Er will also nur die Vielheit der Habitus, den habitus multiplex ausgeschlossen wissen.[3] Diesen schließt aber die obige Auseinandersetzung evident aus.

---

[1]) In 1. 2. qu. 54. a. 4. ad. 3.

[2]) L. c. n. 41.

[3]) Simplicem qualitatem vocavit (S. Thomas), non ut distinguitur contra compositam, sed prout distinguitur contra multiplicem, ut satis ex ipsius verbis colligi potest, et indicat etiam Valentia. Tanner, l. c. n. 42. — Docet B. Thomas, quod etiam huiusmodi habitus (scil. intellectuales) sint qualitates simplices, hoc est non constantes ex pluribus habitibus, quodque scientia theologica v. g. sit unus simplex habitus, et sic de reliquis scientiis, ita ut, qui per demonstrationem acquirit scientiam unius conclusionis, habeat habitum, sed imperfecte, quum vero per aliam demonstrationem acquirit scientiam alterius conclusionis, non adge-

Was endlich die von Suarez u. A. gegen diesen Erklärungsversuch vorgebrachten Schwierigkeiten anlangt, so gipfeln diese in der Behauptung, die Art und Weise der Verbindung und Vereinigung der durch die extensive Vermehrung gewonnenen Realität mit dem Habitus entzöge sich jeder Vorstellung. Mit vollem Rechte hat man auf diesen Einwurf geantwortet, daß Suarez zur Erklärung der inneren Steigerung Grade annehme, und in der Verbindung dieser Grade mit dem gleichen Habitus keine Schwierigkeiten finde. Warum also sollte zur Erklärung der objektiven Vermehrung diese Art der Verbindung sich als unstatthaft erweisen? Auch hier handelt es um verschiedene, wenn auch specifisch gleiche Grade, wie dort.[1]) Die Einzelobjekte einer Wissenschaft, weil sie alle eine innere Hinordnung zum adäquaten Objecte derselben in sich einschließen, machen es überdies hinlänglich ersichtlich, wie der gleiche Habitus durch fortschreitende, gleichfalls in Beziehung und in einer gewissen Abfolge zu einanderstehende Erkenntnißakte graduell an extensiver Vermehrung gewinnen könne. Weil nämlich der Habitus zufolge der Extension auf mehrere Objekte, als dieses früher des Fall war, sich erstreckt, besagt er, nach dem hl. Thomas[2]), eine Vielheit und zugleich eine Einheit. Er besagt eine Vielheit, weil er auf eine Mehrheit von Objekten sich erstreckt; eine Einheit, weil er auf alle diese Objekte unter einer bestimmten Rücksicht, unter der sie alle eins sind, sich erstreckt. Von diesem Einem, dem Formalobjekte, hat er also seine specifische Eigenart und Einheit. Er verbleibt aber auch trotz der fortschreitenden objektiven Ausdehnung eine,

---

neretur novus habitus, sed is, qui prius inerat, fiat perfectior, utpote ad plura se extendens. B. Thomam sequuntur Caietanus, Conradus, Medina, Valentia, et alii. Silvius, in 1. 2. qu. 54. a. 4.

[1]) Sehr gut erklärt diesen Punkt bezüglich der Intensität der Qualitäten Christian Wolf (Ontologia §. 757.) in folgender Weise: Qualitates habent gradus; gradus autem unus concipi potest tanquam compositus ex aliis minoribus veluti partibus, qualitate scilicet exsistente eadem, consequenter in qualitatibus distinguere licet partes, etsi non proprias, tamen imaginarias. Diesen letzten etwas mißverständlichen Ausdruck erklärt Wolf (§. 752) dahin, daß jene Theile weder eine Vielheit bildeten, noch in Wirklichkeit nebeneinander fortbestehen (minime multa coexistentia, a se invicem actu distincta.)

[2]) 1. 2. qu. 54. a. 4.

wenn auch vollkommenere, weil auf eine größere Zahl von Objekten sich erstreckende, Qualität. Denn jene Vervollkommnung vollzieht sich durch eine innere Bestimmung oder durch Grade, durch welche seine Extensionsfähigkeit fortschreitend verwirklicht wird, er selbst mithin an extensiver Wirksamkeit zunimmt, zugleich aber auch seinen Träger zur leichteren und fertigeren Erfassung anderer oder weiterer Objekte zu befähigen vermag.

b) Die Habitus des Strebevermögens.

Betreffs dieser Frage herrscht insoweit eine größere Uebereinstimmung unter den Philosophen, als die diesbezügliche Ansicht des hl. Thomas unbedingt die verbreiteste ist. Im Anschluß an die soeben abgeschlossene Erörterung ist zunächst hervorzuheben, daß Vasquez seine dort entwickelten Anschauungen einfachhin auch auf die Habitus des Strebevermögens überträgt, in der Meinung, wie es scheint, daß er auch bei diesen Deduktionen die Wege des hl. Thomas nicht verlasse.[1] Allein der hl. Thomas spricht ohne Zweifel ganz anders von der objektiven Vermehrung der Habitus des Strebevermögens als wir ihn oben von der objektiven Vermehrung der intellektuellen Habitus haben reden hören. Und gerade diese Verschiedenheit bietet einen nicht zu übersehenden Beleg für die Richtigkeit der Auffassungen Vasquez' betreffs der letzteren, zugleich aber auch die Widerlegung seiner Behauptungen betreffs der ersteren.

Nach Erledigung der Frage, ob die objektive Vermehrung des Habitus durch ein wirkliches Augment sich vollziehe, bemerkt der hl. Thomas; Quomodo autem se habeat (augmentum per additionem) circa virtutes, infra dicetur.[2] Er will also seine dortigen Auseinandersetzungen nicht schlechthin auf die Habitus des Strebevermögens übertragen wissen. Die intellektuellen Habitus sind ja nach Thomas nicht Tugenden im eigentlichen und philosophischen Wortsinne, sondern nur virtutes secundum quid; der Träger einer eigentlichen Tugend kann nach ihm nur das Strebevermögen sein.[3])

---

[1]) Cf. Tanner, l. c. n. 48 sq.

[2]) 1. 2. qu. 52. a. 2.

[3]) Subiectum habitus, qui dicitur simpliciter virtus, non potest esse nisi voluntas vel aliqua potentia, secundum quod est mota a voluntate. 1. 2. qu. 56. a. 3.

Betreffs der Tugenden[1]) stellt sich der hl. Thomas die Frage: Kann man von größerer oder geringerer Tugend sprechen? Zur Lösung dieser Frage unterscheidet der Heilige auch hier wieder zwischen subjektiver und objektiver Vermehrung, und stellt dann bezüglich dieser die Frage: Kann von zweien nur der Zahl, nicht aber der Art nach verschiedenen Tugenden die eine einen weiteren Kreis von Objekten umfassen, als die andere? Er verneint diese Frage unter folgender Begründung. Wenn wir den Träger einer Tugend ins Auge fassen, bezw. die Intension, in der jemand eine Tugend besitzt, so finden wir allerdings, daß ein Individuum größere Tugend besitzt, als ein anderes, und daß auch bei dem gleichen Individuum zu gewissen Zeiten die Tugend in größerem oder geringerem Maße sich äußert. Bezüglich der Tugend liegt eben die richtige Mitte in dem Leben nach den Vorschriften der Vernunft. Zur Erreichung dessen ist aber der eine besser disponirt, als der andere, theils wegen größerer Uebung, theils wegen besserer Naturanlage, theils wegen schärferen Urtheils u. s. w. Und so kann denn einer dieser richtigen Mitte näher kommen, als ein anderer, gleichwie bei den Bogenschützen der eine mit größerer Fertigkeit und näher zum Ziele schießt, als ein anderer. Ganz anders verhält sich aber die Sache, wenn wir die Tugend an sich betrachten, d. h. die Extension der Tugend. Unter diesem Gesichtspunkte bemißt sich die Größe einer Tugend nach dem Umfange der Objekte, auf die sie sich ausdehnt. Diese objektive Ausdehnung ist aber betreffs aller zu der gleichen Art gehörigen Tugenden ganz die gleiche. Wer z. B. die Tugend der Mäßigkeit hat, vermag diese Tugend rücksichtlich jedweden Objektes, das zu ihrem Umfange gehört, zu üben. Im gegentheiligen Falle wäre sie gar keine Tugend. Und gerade hierin liegt der Unterschied zwischen den Habitus des Intellekts und denen des Strebevermögens begründet. Nicht jede Wissenschaft oder Kunst erstreckt sich ihrer Natur nach auf alle Einzelobjekte, die zu ihrem Bereiche gehören. Die Stoiker behaupteten sonach mit Recht, die Tugend sei einer objektiven Vermehrung nicht fähig; denn rücksichtlich der Tugend an und für sich betrachtet

[1]) Die schlechten Gewohnheiten oder Laster lassen wir unberücksichtigt, weil ihre Behandlung zur Erreichung der dieser Arbeit gesetzten Zwecke wenig beiträgt.

ist der Satz richtig: Virtus non recipit magis neque minus; und der andere: Ratio virtutis consistit in maximo. Dagegen ist ihre fernere Behauptung, die Tugend sei auch einer subjektiven Verstärkung oder einer inneren Steigerung nicht fähig, unrichtig, und der Satz falsch: Nemo virtuosus nisi summe dispositus ad virtutem.[1])

Diese Erklärungen beweisen offenbar, daß Vasquez u. A. irren in der Annahme, nach Thomas seien die Habitus des Strebevermögens in gleicher Weise der objektiven Ausdehnung fähig, wie die des Intellekts. Betreffs dieser behauptet der hl. Lehrer die Möglichkeit einer objektiven Erweiterung, betreffs jener stellt er sie in Abrede.[2])

---

[1]) Virtus potest dupliciter dici maior vel minor: uno modo secundum se ipsam, alio modo ex parte participantis subiecti. Si igitur virtus secundum se ipsam consideretur, magnitudo vel parvitas eius adtenditur secundum ea, ad quae se extendit. Quicumque autem habet aliquam virtutem, puta temperantiam, habet ipsam quantum ad omnia, ad quae se temperantia exendit. Quod de scientia et arte non contingit; non enim quicumque est grammaticus, scit omnia, quae ad grammaticam pertinent. Et „secundum hoc bene dixerunt Stoici", ut Simplicius dicit in comment. praed. (cap. de qualit.), quod „virtus non recipit magis neque minus", sicut scientia vel ars, eo quod ratio virtutis consistit in maximo. Si vero consideretur virtus ex parte subiecti participantis, sic contingit virtutem esse maiorem vel minorem sive secundum diversa tempora in eodem sive in diversis hominibus, quia ad adtingendum medium virtutis, quod est secundum rationem rectam, unus est melius dispositus, quam alius, vel propter maiorem adsuetudinem vel propter meliorem dispositionem naturae vel propter perspicacius iudicium rationis, aut etiam propter maius donum gratiae, quod unicuique donatur „secundum mensuram donationis Christi", ut dicitur ad Eph. IV. 7. Et in hoc deficiebant Stoici, aestimantes, nullum esse virtuosum nisi qui summe fuerit dispositus ad virtutem. Non enim exigitur ad rationem virtutis, quod adtingat rectae rationis medium in indivisibili, sicut Stoici putabant, sed sufficit, prope medium esse, ut in II. Ethic. (c. VI.) dicitur. Idem enim indivisibile signum unus propinquius et promptius adtingit, quam alius, sicut etiam patet in sagittatoribus trahentibus ad certum signum. 1. 2. qu. 66 a. 1; cf. qu. 56. a. 3

[2]) Tanner (l. c. n. 50) versucht eine den Auffassungen Vasquez' entsprechende Auslegung des hl. Thomas, indem er behauptet, Thomas spreche nur von der virtus perfecta, die allerdings einer objektiven Vermehrung nicht fähig sei. Allein Thomas spricht ausdrücklich von

Die mit Thomas übereinstimmenden Philosophen erbringen für die Richtigkeit seiner Auffassung verschiedenartige, auch aus der Natur des übernatürlichen Habitus entnommene Beweise. Es genüge auf folgenden zu verweisen. Das Objekt des Strebevermögens überhaupt ist das Gute; das Objekt einer einzelnen Thätigkeit des Strebevermögens ist dieses oder jenes bestimmte Gute. Dieses bestimmte Gute ist der Grund oder das Motiv, durch welches das Strebevermögen zur Thätigkeit bestimmt wird. Dieses Motiv findet sich aber gleichmäßig in allen Einzelobjekten, die ja gerade deshalb unter ein einheitliches Formalobjekt fallen. Infolge dessen haben auch alle einzelnen Strebeakte, deren Motiv jenes bestimmte Gute ist, die gleiche specifische Beschaffenheit, und erzeugen durch fortgesetzte Uebung und Wiederholung eben darum auch einen Habitus. Durch diesen gewinnt somit das Strebevermögen die zuständliche Befähigung, leicht und prompt alle unter jenes Formalobjekt fallenden Einzelobjekte anzustreben. Hieraus ergibt sich aber der allgemeine Schluß, daß der Habitus des Strebevermögens von vorneherein die Bestimmung und Kraft in sich trage, das Strebevermögen in seiner Thätigkeit rücksichtlich aller zu dem Umfange eines Formalobjektes gehörigen Objekte zu unterstützen, folglich ein derartiger Habitus eine objektive Vermehrung nicht fordere.[1])

3. Verminderung und Verlust des natürlichen Habitus.

Es ist Thatsache, daß die erworbenen Habitus einer Verminderung fähig sind und so schließlich vollständig verloren gehen können. Dieser Vorgang hat seinen Grund darin, daß der Habitus nicht mehr in Verwendung kommt, und so, weil die ihm eigene und die durch ihn erleichterte Thätigkeit des Vermögens unterbleibt, eine ihm widerstrebende Thätigkeit in Ausübung gebracht wird und diese endlich dessen Schwächung und schließlichen Verlust zur Folge hat. In großer Uebereinstimmung lehren jedoch die Philosophen mit St. Thomas, daß die erstgenannte Unterlassung, d. h. die cessatio ab opere oder ab actu direkt (per se) zur Verminderung oder zum Verluste des

---

der virtus secundum se ipsam considerata, von der ratio virtutis in der allgemeinsten Fassung.

[1]) Cf. Suarez, l. c. sect. 11. n. 27—36; Caietan., in 1. 2. qu. 66. a. 1.

Habitus nicht ursächlich mitwirke; dagegen geben sie zu, daß durch diese Vernachlässigung indirekt (per accidens) die Verminderung und durch sie der Verlust des Habitus bewirkt werde.[1]) Da nämlich das Bestehen des Habitus von dem aktuellen Einflusse der Akte nicht abhängt, so kann auch das Aufhören dieses Einflusses allein und für sich die Verminderung und den Verlust des Habitus nicht zur Folge haben. Daß der Habitus von dem aktuellen Einflusse der Akte nicht abhänge, geht daraus hervor, daß er nach dem Aufhören der Thätigkeit der Potenz in dieser als zuständliche Verfassung zurückbleibt.

Nichtsdestoweniger kann die Unterlassung der dem Habitus entsprechenden Thätigkeit indirekt zu dessen Verlust führen. Durch jene Unterlassung wird es nämlich geschehen, daß der Träger des Habitus eine diesem entgegengesetzte Thätigkeit ausübt, durch die dessen Verlust vorbereitet wird, indem die dem Habitus entsprechende Thätigkeit gehemmt und gehindert und so dessen Gebrauch erschwert wird, wodurch sich endlich eine zur Verminderung und selbst zum Verluste des Habitus führende Disposition einstellt. Unmittelbar heben also auch die dem Habitus entgegengesetzten Akte diesen nicht auf, sondern nur mittelbar.[2]) Und zwar wirken sie deshalb mittelbar zur Vernichtung des Habitus mit, weil sie die Wirkursache eines neuen, dem früheren entgegengesetzten Habitus sind oder werden. Dieser jedoch hebt unmittelbar den früheren Habitus auf, und wird insoferne als die Formalursache seiner Vernichtung angesehen, als er zugleich mit ihm in demselben Subjekte nicht fortbestehen kann. Die dem Habitus widerstrebenden Akte als solche stehen mit ihm nicht in formalem Gegensatze; denn die Potenz ist ja trotz des Habitus nicht nur zu Akten, die diesem entgegensetzt sind, befähigt, sondern setzt gemeinhin auch derartige Akte.[3]) Insoweit also und in dem Grade wirken die Akte zur Verminderung des Habitus mit, als sie die Wirkursache eines neuen, entgegengesetzten Habitus sind; insoferne

---

[1]) Cf. 1. 2. qu. 53. a. 1—3; cf. Tanner, l. c. qu. 1. dub. 5.

[2]) Cf. Suarez, l. c. sect. 12. n. 17 sq.

[3]) Contingit, quod aliquis habens habitum non utitur illo vel etiam agit actum contrarium. 1. 2. qu. 52. a. 3. Als Grund hiefür bringt der hl. Thomas folgenden vor: Quia usus habitus in voluntate hominis consistit. Ib.

aber wirken sie zur Vernichtung des Habitus mit als durch sie ein neuer, entgegengesetzter Habitus sich erzeugt.

Die Verminderung und der Verlust eines Habitus kann endlich auch eintreten zufolge einer etwa sich einstellenden Indisposition seines Trägers.[1] Das gilt selbstverständlich mit Vorzug von jenen Habitus, deren Subjekt eine organische Potenz ist. Die Störung und der Gebrauchsverlust einer solchen Potenz führt unmittelbar eine Schwächung oder den Verlust des Habitus herbei. Aber auch die Habitus, deren Träger zwar geistige, bei ihren Funktionen jedoch vom Organismus irgendwie abhängige Vermögen sind, können durch Störungen der betreffenden Organe mittelbar eine Alteration erleiden, beziehungsweise verloren gehen.

[1]) 1. 2. qu. 53. a. 1.

Die neuesten Controversen über die Inspiration.

Von Prof. Dr. Franz Schmid.

II.

Eine freiere Theorie über Inspiration.

16. Wir wenden nun unsere Aufmerksamkeit dem Bestreben zu, den wünschenswerthen Ausgleich zwischen der Bibel und den weltlichen Wissenschaften so leicht als möglich zu machen. Größere Ordnung und Klarheit in die Sache zu bringen, dienen folgende

Allgemeine Vorbemerkungen. Soll die heilige Schrift vom Menschen göttlichen Glauben fordern, so müssen für denselben drei Dinge mit der gehörigen Sicherheit feststehen.

a) Vor Allem ist die Ueberzeugung erfordert, daß die heilige Schrift, sei es im Allgemeinen oder im Besonderen an der Stelle, um die es sich handelt, in Folge der Inspiration göttliche Auctorität besitzt.

b) Sodann muß ich wissen, daß der vorliegende Text wenigstens dem Sinne nach von dem ursprünglichen Texte nicht abweicht.

c) Endlich muß es dem Leser gewiß sein, daß der Sinn, den er aus dem gegebenen Schriftworte herausliest, dem von Gott hineingelegten Gedanken wahrhaft entspricht, sollte er denselben auch nicht vollkommen erschöpfen.

Folglich steht demjenigen, der in was immer für einem Punkte einen Ausgleich zwischen Bibel und Wissenschaft anbahnen oder denselben erleichtern möchte, im Allgemeinen ein dreifacher Weg offen. Zuerst kann er die Inspiration der heiligen Bücher in sich selbst in einem für seinen Zweck günstigen Sinne zu beschränken suchen. Dann kann er, die unbeschränkte Inspiration des ursprünglichen Textes zugegeben, gegen die Echtheit des jetzt bestehenden Textes Zweifel erheben. Endlich kann er, die Echtheit des vorliegenden Textes vorausgesetzt, die bisher gegebene Erklärung der Stelle zurückweisen und eine neue, für seine Anschauung günstigere Erklärung suchen.

Nicht selten unterläßt man es, diese drei Punkte auseinander zu halten, was nothwendig mancherlei Unklarheiten zur Folge hat. Daher wollen wir nicht bloß die angedeutete Unterscheidung im Folgenden immer vor Augen behalten, sondern auch unsere ganze Abhandlung nach ihr eintheilen. Doch wir müssen zuvor noch auf eine andere, nicht minder reichhaltige Quelle von Mißverständnissen aufmerksam machen.

17. Die Gewißheit, mit welcher die drei soeben aufgezählten Punkte in einem bestimmten Falle zu ermitteln sind, kann eine sehr verschiedene sein. Die allergrößte Sicherheit bietet die Gewißheit des unfehlbaren Glaubens, der entweder unmittelbar oder bloß mittelbar göttlich ist, je nachdem er sich auf unmittelbar geoffenbarte, oder bloß mit diesem in besonderem Zusammenhange stehende Wahrheiten bezieht. Diese Gewißheit kann bekanntlich auf dreifachem Wege erreicht werden, a) durch die endgiltige Entscheidung eines allgemeinen Kirchenrathes, oder b) durch den unfehlbaren Ausspruch des Oberhauptes der Gesammtkirche (definitio ex cathedra), oder auch c) durch das allgemeine und entschiedene Festhalten der zerstreuten Kirche (magisterium ordinarium ecclesiae dispersae)[1]. Es bleibt jedoch zu beachten, daß es nicht so leicht ist, in der Lehre und im Glauben der zerstreuten Kirche jenen Grad der Allgemeinheit und Entschiedenheit nachzuweisen, der erfordert ist, um jeden Widerspruch mit voller Bestimmtheit als Ketzerei oder doch als unfehlbar verwerflich brandmarken zu können.

[1]) Vgl. Concil. Vatican. Sess. 3. cap. 3.

Damit ich also, um das Gesagte auf unseren Gegenstand anzuwenden, einem aus der heiligen Schrift herausgelesenen Gedanken ohne Ketzerei nicht widersprechen darf, müssen streng genommen folgende drei Dinge auf einem der drei bezeichneten Wege unfehlbar festgestellt erscheinen. a) Die Schrift besitzt entweder überhaupt in allen ihren Theilen, oder wenigstens an der fraglichen Stelle göttliche Auctorität. b) Es liegt der Hauptsache nach der echte Text vor. c) Derselbe ist auch im richtigen Sinne ausgelegt. Indessen ist leicht einzusehen, daß der letzte Punkt die beiden ersteren der Kraft nach in sich schließt.

Schon tiefer steht die Gewißheit solcher Dinge, deren contradictorisches Gegentheil zwar authentisch gebrandmarkt worden ist, aber entweder nicht von dem höchsten, unfehlbaren Lehramte, oder doch nicht endgiltig. Wo es sich übrigens um die Sache und nicht bloß um die verletzende Ausdrucksweise handelt, muß auch in Fällen dieser zweiten Art das Gegentheil des verurtheilten Satzes im Allgemeinen mit einer derartigen inneren Gewißheit festgehalten werden, daß dessen Bezweiflung objektiv genommen von Schuld nicht freizusprechen wäre.[1])

Wieder geringer ist die Gewißheit solcher Sätze, deren Gegentheil zwar nicht von der kirchlichen Auctorität, aber doch von der katholischen Schule allgemein als censurwürdig qualificirt wird.

Die unterste Stufe der Gewißheit kann man solchen Lehren zuerkennen, deren Gegensatz von der Gesammtheit der kirchlich Gesinnten bloß als durchaus unrichtig oder unwahrscheinlich und nach Umständen mehr oder weniger gefährlich angesehen wird. Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, wie groß die Schuld sei, wenn man Sätze der letzten oder vorletzten Art bekämpft oder in Zweifel zieht. Aber auch ohne Untersuchung sieht man ein, daß es dem frommen Sohne der Kirche nicht vollkommen freistehen kann, sich über derlei Dinge ohne Weiteres hinauszusetzen.[2])

---

[1]) Viva, Trutina. thes. dam. quaest. prodrom. n. 2. 18—20).

[2]) Vgl. das Schreiben Pius' IX. an den Erzbischof von München vom 21. Dez. 1863 bei Denzinger, Enchiridion symbolorum et definitionum edit. 5. n. 1537. Wenn es auch nicht so leicht zutreffen wird, so ist es doch, wie aus der Controverse über das copernicanische Weltsystem geschlossen werden kann, nicht gerade unmöglich, daß jemand

Endlich gibt es bekanntlich unzählige Fragen, in welchen man über die Schranken größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit nicht hinauskommt. Da hier von einer eigentlichen Sicherheit keine Rede mehr sein kann, so ist hier ein Feld offen, auf welchem dem Gelehrten die volle Freiheit der Discussion gewahrt bleiben muß.

Auch auf die hier vorgeführten Abstufungen der Gewißheit wird selten die gehörige Rücksicht genommen. Denn bald scheint man so zu reden, als ob dort, wo keine durchaus unfehlbare Entscheidung der Kirche oder kein eigentliches Dogma vorliegt, volle theologische Denk- und Redefreiheit bestünde. Bald spricht man umgekehrt, sobald für eine, sei es auf die Schriftauslegung sei es auf die einfache Ueberlieferung gestützte Lehranschauung, bloß eine größere oder geringere theologische Gewißheit in Anspruch genommen werden kann, gerade so, als läge eine endgiltige kirchliche Entscheidung vor. Dem gegenüber werden wir im Folgenden bestrebt sein, in den fraglichen Punkten immer auf den Grad der Gewißheit Rücksicht zu nehmen. Dabei ist es rathsam, einerseits die drei oben (n. 16) angegebenen Momente auseinander zu halten und andererseits sich der logischen Regel zu erinnern: Pejorem sequitur semper conclusio partem.

18. Nun ist noch mit einigen Federstrichen das Gebiet zu bezeichnen, auf welchem sich die Controversen, die uns beschäftigen, vorzüglich bewegen.

Das Bedürfniß eines Ausgleiches zwischen Bibel und Wissenschaft zeigt sich in unseren Tagen nicht so fast auf dem vielfach vernachläßigten Boden der metaphysischen Speculation sondern auf dem reichbebauten Boden der Erfahrungswissenschaften. Mannigfaltig sind die Berührungspunkte zwischen Bibel nnd Naturforschung. Der Gegenstand, welcher sich in dieser Hinsicht gegenwärtig vor allen andern in den Vordergrund drängt und wohl immer im Vordergrunde bleiben wird,

---

eine unter gewissen Umständen von der kirchlichen Auctorität verbotene oder censurirte Lehre mit voller Gewißheit als richtig erkennt. Ueber die Frage, wie man sich in diesem Falle zu benehmen hätte, finden sich einige Bemerkungen in der Zeitschrift La controverse et le contemporain tom. II. (1884.) pag 692. (In Zukunft citiren wir einfach Band und Seite).

ist die Kosmogonie, d. h. die Entstehung des Weltalls im Allgemeinen und insbesondere unseres Planeten mit seinen primären, secundären und tertiären Formationen an der Erdrinde, sammt seinen organischen Producten und lebenden Bewohnern auf der Oberfläche, den Menschen miteingeschlossen. Wie stellt sich die Naturforschung zu dem biblischen Schöpfungsberichte? Dies ist die erste von den hierher gehörigen Fragen. An zweiter Stelle folgen die verschiedenen Berührungspunkte zwischen den biblischen Berichten über das Paradies, den Sündenfall, die Sündfluth, den Thurmbau von Babel, die Zerstreuung der Völker und die Völkertafel, über das Stammregister der Erzväter und das durch dieselben bedingte Alter unseres Geschlechtes einerseits und zwischen geographischen, geologischen, linguistischen und geschichtlichen Forschungen andererseits. Hierher gehören endlich auch die biblischen Andeutungen von Riesen und Riesengeschlechtern; in den heiligen Büchern verzeichnete Zählungen des Volkes Israel sowie zahlreiche Begebenheiten der Geschichte dieses Volkes, besonders in seiner Berührung mit auswärtigen Reichen; die Anzahl der Gefallenen in gewissen Schlachten und andere mehr gelegentlich eingestreute geographische, zoologische, botanische, medizinische und ähnliche Notizen.[1])

19. Eine freiere Theorie über Inspiration. Der nächste und eigentliche Zweck der heiligen Schrift liegt, wie niemand leugnen kann, darin, daß der Mensch über Religion und Sittlichkeit belehrt werde. Demungeachtet begegnet uns in der Bibel, wie eine naheliegende Beobachtung zeigt, gar manches, was zunächst und unmittelbar mit Religion und Sittlichkeit nichts zu thun hat. Ja beim Lesen der Bibel stoßen uns Dinge auf, wovon man schwer einsieht, wie sie auch nur mittelbar und auf das Entfernteste mit Religion und Sittlichkeit in Verbindung gebracht werden könnten. Was sollen z. B. Dinge wie der Mantel des Paulus, der Hund des Tobias, der Umfang von Ninive oder die Größe der Mauern und Thürme von Ekbatana, die Staude des Jonas, der Fundort oder die mercantilische Quelle von gewissen Naturproducten,

[1]) Vgl. Schäfer, Bibel u. Wissenschaft, Münster, 1881, Abth. III. ff.

die Anzahl der Gefallenen in gewissen Schlachten und dgl. mit Religion und Sittlichkeit zu thun haben?

Diese Erwägung führt fast naturgemäß auf den weiteren Gedanken: Warum sollte man solche und ähnliche Dinge von der Inspiration nicht ausnehmen dürfen? Sind sie aber von der Inspiration auszunehmen, so können sie auch nicht mehr göttliche Auctorität, ja nicht einmal vollkommene Irrthumslosigkeit für sich in Anspruch nehmen. Das Gegentheil zu behaupten scheint sogar fast widersinnig oder wenigstens höchst unpassend zu sein. Denn wie sollte die Majestät Gottes sich herbeilassen, in rein wissenschaftlichen und weltlichen Dingen für die Menschen als Lehrer aufzutreten?

Diese Gedanken sind es, welche in einer von Cardinal Newman in Nineteenth Century Review, Februar 1884 veröffentlichten Abhandlung vor Allem zur Beachtung vorgelegt werden.[1]) Stellen von nicht religiösem Charakter nennt der hochgestellte Verfasser obiter dicta. Ob er die Annahme von Verstößen gegen die strenge Wahrheit an dergleichen Stellen bloß von der Beschuldigung förmlicher Ketzerei freisprechen oder überhaupt gegen jedes theologische Bedenken im oben (S. 144) bezeichneten Sinne in Schutz nehmen will, ist uns nicht vollständig klar geworden.[2]) Nach manchen Ausführungen jedoch, und nach dem ganzen Zwecke der Abhandlung zu schließen, scheint Letzteres der Fall zu sein. Unter dieser Voraussetzung begreift man auch das ängstliche Bemühen, die sogenannten obiter oder incidenter dicta möglichst zu beschränken. Es wird nämlich, um auffallenden Unrichtigkeiten vorzubeugen, stark hervorgehoben, daß gar manches, was man auf den ersten Blick zu den obiter dicta zählen könnte, bei näherer Betrachtung als zur Offenbarung gehörig sich herausstelle. Denn es sei zu bedenken, daß die Offenbarung und die übernatürliche Religion als historische Thatsache in die Menschheit eingetreten sei und als historische Thatsache sich entwickelt habe. In Folge dessen

---

[1]) Vgl. über diese Abhandlung Annales de philosophie chrétienne, Aout 1884, p 464 ss.; La controverse et le contemporain II. 529 ff. III. 117 ss.; Bulletin critique IV. 163

[2]) Davon hängt, wie aus dem Ganzen hervorgeht, die Entscheidung ab, ob die folgende Polemik dem Kernpunkte der Lehre des hohen Kirchenfürsten oder bloß dem Nebensächlichen gelten kann.

könne die Religion und Offenbarung von ihrer Wurzel, der Offenbarungsgeschichte, nicht getrennt werden. Allein ein Kriterium, dessen man unter solchen Voraussetzungen kaum entbehren könnte, um zwischen gleichgiltigen und zur Offenbarungsgeschichte gehörigen Thatsachen zu unterscheiden, wird uns in vorliegender Abhandlung nicht geboten.

Was den Beweis anbelangt, so wird neben den soeben angedeuteten Gründen aus dem Zwecke der heiligen Schrift und aus der Natur der Sache noch auf den Umstand hingewiesen, daß sowohl im Tridentinum als im Vaticanum, wo von der Inspiration und Auctorität der heiligen Bücher die Rede ist, wiederholt gewisse Einschränkungsformeln, wie z. B. in rebus fidei et morum oder quod revelationem sine errore contineant, angewendet werden, um rein gleichgiltige Dinge von der vorgetragenen Lehre auszunehmen.

20. Der ausgesprochene Gedanke verdient gewiß Beachtung und er hat dieselbe auch, besonders in Frankreich, alsogleich gefunden. Der Correspondant vom 25. Juni 1884 veröffentlichte eine vollständige Uebersetzung der Newman'schen Abhandlung; die Annales de philosophie chrétienne gaben im Augusthefte des gleichen Jahres einen genauen Auszug; in La controverse et le contemporain endlich unternahm es P. Jos. Brucker S. J. in einer 1884 begonnenen und 1885 abgeschlossenen Abhandlung mit dem Titel De l' étendue de l' inspiration des livres saints unter andern auch diese Theorie nachdrücklich zu bekämpfen.[1])

Wir theilen ganz den Standpunkt Bruckers, wie uns auch seine Bekämpfung Newman's als durchaus siegreich und im Ganzen und Großen sehr gelungen erscheint. Wenn wir in unseren nachfolgenden Ausführungen vielfach mit ihm zusammentreffen werden, wird es doch auch anderseits nicht an Ergänzungen und Berichtigungen mangeln.

---

[1]) Aehnliche Gedanken, wie bei Newman, finden sich auch im Bulletin critique IV. 163 und bei H. Faye in dessen Werke Sur l' origine du monde. Vgl. Controv. III. 135. 136. 519. Für die Anschauungen außerhalb der katholischen Kirche vgl. Nolcken, Zur Inspirationstheorie. Ein Protest. Riga 1884. S. 27. 41.

21. Eingangs läßt Brucker die Bemerkung fallen, die Frage, ob man in der heiligen Schrift incidenter dicta im erklärten Sinne annehmen dürfe, sei erst in unseren Tagen aufgeworfen worden. Diese, wenn wir so sagen dürfen, dogmengeschichtliche Angabe möchten wir in ihrer Allgemeinheit nicht ohne Weiteres unterschreiben. Denn wenn man bei den Prärogativen der Bibel, wie es der Klarheit wegen immer geschehen sollte, zwischen einfacher Irrthumslosigkeit, göttlicher Auctorität und übernatürlich-göttlichem Ursprunge unterscheidet [1]), so weiß der Kenner der geschichtlichen Entwicklung der Lehre über die Inspiration gar wohl, daß durch bekannte, einstens tolerirte und an die Aufstellungen eines Bonfrère und Lessius [2]) angelehnte Theorien die letztgenannte Eigenschaft, wenigstens in Bezug auf einzelne Stellen, der Wahrheit nach mehr oder weniger in Zweifel gezogen wurde, und daß andere mit Holden diesen Zweifel, wenn nicht auf die erste, so doch auf die zweite der gedachten Eigenschaften ausdehnten, oder wenigstens in Bezug auf die drei genannten Prärogativen der heiligen Schrift durchaus einen Unterschied in der Gewißheit aufrecht erhalten wollten.[3]) Ja daß sich schon früher bei dem einen oder anderen Theologen gelegentlich Zweifel über diese Punkte ans Tageslicht gewagt haben, kann man aus den hierher gehörigen Ausführungen bei M. Canus (De locis theologicis l. II. c. 17.) mit Bestimmtheit entnehmen.

Doch es handelt sich hier zunächst nicht um dogmengeschichtliche Erörterungen, sondern es ist uns vorzüglich darum zu thun, die für die gedachte Theorie vorgebrachten Beweisgründe zu prüfen und zu sehen, ob sich nicht positive Argumente für das Gegentheil anführen lassen. Was zunächst die letzteren betrifft, so scheinen uns diese allerdings vorhanden. Wir stellen, abweichend von Brucker, das allerwichtigste und für uns genügende an die Spitze.

Die Bibel mit ihren übernatürlichen Eigenschaften ist als die eine der beiden katholischen Glaubensquellen in der Hinterlage des Glaubens miteinbegriffen. Daher muß man über die Vorzüge der Bibel nicht so fast die Vernunft sondern die

---

[1]) Vgl. Franc. Schmid, De inspiratione l. I. Später wird nur De inspir. citirt.

[2]) Ueber Lessius vgl. diese Zeitschrift 1882 S. 786.

[3]) Vgl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit 1. Abh. n. 29—38.

Quellen der Offenbarung, und weil wir hier von dem Zeugnisse der Schrift über sich selbst aus naheliegenden Gründen absehen [1]), vor Allem die kirchliche Ueberlieferung und den sensus catholicus befragen. [2])

Daß eine authentische und endgiltige Entscheidung über unseren Punkt nicht vorliegt, kann man ohne Bedenken zugeben. Noch weit gewisser ist hingegen, wie sich bald deutlicher zeigen wird, daß weder im Tridentinum noch im Vaticanum noch in einer anderen Glaubensentscheidung irgendwie die von uns bekämpfte Anschauung nahe gelegt wird. Aber — und das muß hier entscheidend sein — die einstimmige Lehre der heiligen Väter, die allgemeine Anschauung der katholischen Schule, die feste Ueberzeugung des gläubigen Volkes will von einem Irrthume in der heiligen Schrift, und wäre es auch nur in einer an sich ganz gleichgiltigen Sache, durchaus nichts wissen. Der Grundsatz des hl. Augustin (epist. 28. al. 8. n. 3.): Si aliquid in eis sacris offendero literis, quod videatur contrarium veritati, nihil aliud quam mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse, quod dictum est, vel me minime intellexisse, non ambigam, ist ein Gedanke, der sich als unantastbare Wahrheit durch die Schriften der heiligen Väter, der katholischen Theologen, Schriftausleger und Apologeten aller Jahrhunderte hindurchzieht.[3]) Die Gegner haben nicht einmal einen Versuch gemacht, zur Entkräftigung dieses Hauptbeweises irgend etwas vorzubringen.

22. Den eigentlichen theologischen Beweis für ihre eigene Sache suchen die Gegner in den beschränkenden Zusätzen der Concilien. Ihm müssen wir mit aller Bestimmtheit jede Beweiskraft absprechen. Wir appelliren einfach an den dialektischen Grundsatz: Praetermittere non est concedere. Das heißt auf unseren Fall angewendet: Die Concilien wollen häufig nur definiren, was absolut gewiß und nothwendig erscheint; daher beschränken sie ihre Definitionen in dem gedachten Sinne. Damit ist aber noch lange nicht gesagt, daß Alles, was außerhalb

---

[1]) Vgl. De inspir. n. 27 seqq.

[2]) Controv. II. 534. 540.

[3]) Vgl. Kleutgen a. a. O.; De inspir. l. c. n. 2—18. 34. 35.; Controv. II. 540 ss.

dieser Schranken steht, nicht mehr wahr und bis zu einem gewissen Grade gewiß sein könnte; oder daß man vorläufig Alles, was gegenwärtig nicht definirt wird, ohne den geringsten Anstand bezweifeln dürfte. Wenn z. B. das Tridentinum dort, wo es denjenigen, der leugnet, daß unter jedem Theile der consecrirten Gestalten der ganze Christus gegenwärtig ist, mit dem Banne bedroht, die Beschränkung „separatione facta“ beisetzt, so will es damit gewiß nicht lehren oder auch nur andeuten, daß man die nämliche Lehre auf die ungetheilten Gestalten bezogen mit voller Freiheit bezweifeln dürfe. Oder wenn anderswo die Einheit und Unauflöslichkeit der christlichen Ehe stark betont oder als Dogma hingestellt wird, soll etwa damit den Leugnern der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe zwischen Ungetauften ein Freibrief ausgestellt werden? Es wäre dies gegen alle Logik. Die Anwendung hievon aber auf unseren Fall liegt auf der Hand.

Die fraglichen Zusätze finden sich ferner in den angezogenen Concilien theils in der Beschreibung der zu verwerfenden, unrichtigen Anschauungen, theils bei Feststellung der Authenticität unserer Vulgata, theils bei Einschärfung der gebührenden Rücksicht, die man in der Schriftauslegung auf die heiligen Väter zu nehmen hat; bei der positiven Lehre über die Inspiration der Bibel sucht man sie vergebens.[1]) Daß es nun ein Verstoß gegen die Logik ist, wenn man Beschränkungen betreffs der Authenticität der Vulgata oder betreffs der bekannten äußeren Interpretationsregel ohne Weiteres auf die Inspiration des Urtextes überträgt, wird jedem alsogleich einleuchten. Aber das Gleiche gilt auch von der willkürlichen Versetzung näherer Bestimmungen aus dem einen Theile eines adversativen Satzes in den anderen. Die beiden Theile oder der verworfene Irrthum und die aufgestellte Lehre müssen ja nicht immer streng contradictorische, sondern können ja auch je nach Umständen conträre Gegensätze bilden, wie an Beispielen leicht zu zeigen wäre.

Mit diesen zwei Gegenbemerkungen erachten wir den angeführten Beweis als vollkommen entkräftet.

Bei Brucker findet sich hier noch ein anderer Gedanke, welcher stark betont und unter allen am weitesten ausgeführt

---

[1]) Vgl. Controv. II. 537.

wird. In der heiligen Schrift, sagt er, ist nichts ohne Bedeutung für den Glauben und für die Offenbarung; es findet sich also in der Bibel nichts, worauf die Theorie der Gegner Anwendung finden könnte.

Der im Obersatze ausgesprochene Gedanke scheint uns allerdings vollkommen richtig und unanfechtbar, solange man ihn von folgendem speciellen Gesichtspunkte aus betrachtet. Zur Offenbarung nämlich und zum Glauben gehört bekanntlich auch die Lehre von der heiligen Schrift und ihren übernatürlichen Vorzügen, zu denen auch die vollkommene Irrthumslosigkeit in jeder Richtung zu zählen ist. (Vgl. oben S. 149). Wer also auch nur dem geringsten Bestandtheile der Bibel die Inspiration abspricht, oder, was noch mehr ist, derselben, sei es auch in an und für sich ganz gleichgiltigen Dingen, einen Irrthum beilegt, der vergreift sich, wenn auch nicht am definirten Dogma, so doch in einem anderen, oben S. 144 näher erklärten Sinne am geoffenbarten Glauben.

Will man aber, wie es häufig und auch bei Brucker der Fall ist, mit Außerachtlassung dieses Gesichtspunktes, etwa unter Berufung auf Röm. 15, 4 und ähnlich lautende Väterstellen, behaupten, daß in der heiligen Schrift nicht die unbedeutendste Stelle und überhaupt ganz und gar nichts zu finden sei, was nicht in näherer und mehr directer Weise dem Glauben und der geoffenbarten Religion dienstbar gemacht werden könnte, so wird man auf mehr als eine Schwierigkeit stoßen. Denn wie will man es hinlänglich plausibel machen, daß Dinge, wie die oben S. 146 genannten, z. B. die Staude des Jonas, der Hund des Tobias, der Mantel des Paulus, die Höhe der Thürme von Ekbatana, eine tiefere, religiöse Bedeutung haben? Wenigstens soll man die allseitige Irrthumslosigkeit der heiligen Schrift nicht von diesem Nachweise abhängig machen. Man gehe vielmehr den umgekehrten Weg und sage also: An der Bibel kann man, wie an einer Frucht, Schale und Kern unterscheiden. Die Schale hat zunächst nur den Zweck, dem Kern als Schutz zu dienen; ist aber dennoch nicht bloß höchst nothwendig, sondern auch dem Kerne in gewissem Sinne ebenbürtig. Aehnlich wollte Gott, wie wir nicht so fast aus der Natur der Sache schließen, als durch positive Offenbarung erfahren (vgl. S. 150), daß auch bei der Bibel die Schale dem Kerne in dem Sinne ebenbürtig sei, als auch sie, unter dem Einflusse der Inspiration

entstanden, vollkommener Irrthumslosigkeit und göttlicher Auctorität sich erfreut. Kann man dann überdies noch zeigen, wie diese Schale von Gott so wundersam eingerichtet erscheint, daß man auch ihr, und zwar bis in die kleinste Faser hinein, Nahrung für den Glauben oder für die guten Sitten entnehmen kann, desto besser; will dieser Nachweis nicht recht gelingen, so bleibt dennoch die Hauptsache, nämlich die Unangreifbarkeit der Schale, vollkommen geborgen. Sie hat auch ihren Zweck, weil so auch der Kern besser geschützt ist.

23. Hiedurch ist auch schon die Antwort auf die Scheingründe eingeleitet, welche für die bekämpfte Theorie aus dem Zwecke der Bibel und aus der Natur der Sache vorgebracht werden. Man sagt: Der Zweck der heiligen Schrift ist ganz auf das Religiöse hingerichtet; dazu ist es der Majestät Gottes durchaus unwürdig, die Menschen in rein weltlichen Dingen zu unterweisen. Was also in der Bibel des religiösen Charakters entbehrt, muß als menschliches Beiwerk betrachtet werden.

Brucker sucht diese Gründe dadurch zu entkräften, daß er, die abstracte und metaphysische Möglichkeit der angedeuteten Unterscheidung zugegeben, deren praktische und moralische Möglichkeit durchaus in Abrede stellt.[1] Das scheint uns zu weit gegangen; wir möchten die volle Möglichkeit der fraglichen Unterscheidung ohne Bedenken zugeben, ja im Interesse anderer Punkte positiv aufrecht erhalten. Wir meinen: Ein Buch, welches, inhaltlich unserer Bibel ähnlich, bloß in Dingen des Glaubens und der guten Sitten auf gänzliche Irrthumslosigkeit und göttliche Auctorität Anspruch erhebt, ist nicht bloß wie immer denkbar, sondern ein solches Buch könnte auch, wenn gleich in weniger vollkommener Weise und mit größerer Schwierigkeit, namentlich in der Hand eines authentischen, unfehlbaren Lehramtes, der Menschheit ungefähr die nämlichen Dienste leisten, wie unsere Bibel.

Ein innerer Grund für unsere Behauptung liegt in Folgendem. Es ist in unzähligen Fällen leicht zu entscheiden, ob eine Sache religiösen Charakter an sich trage oder nicht. In zweifelhaften Fällen kann man sich an das authentische Lehramt wenden. Dieser innere Grund findet in einem äußeren,

[1]) Controv. III. 124 s.

nämlich in den Anschauungen der katholischen Theologen über die Authenticität der lateinischen Vulgata, eine entschiedene Stütze. Die Vulgata wurde bekanntlich nach der gewöhnlichen Anschauung der Theologen von dem Tridentinum bloß in rebus fidei et morum in specieller Weise für authentisch erklärt. Nach den besten Theologen unterliegt es keinem Anstande, in der Vulgata Stellen ohne irgendwelche religiöse Bedeutung innerhalb gewisser Grenzen die volle Authenticität abzusprechen. Dennoch finden diese Theologen und andere mit ihnen unter dieser Voraussetzung in dem Gebrauche der Vulgata für religiöse Zwecke keine besondere Schwierigkeit.

Der Vergleich mit der Vulgata scheint Brucker entgangen zu sein. Was er gegen den oben angeführten inneren Grund zu bemerken sucht, ist zwar geeignet, die Schwierigkeit der fraglichen Unterscheidung sowie die mehr oder weniger gefährlichen Folgen, welche mit der Nothwendigkeit einer solchen Unterscheidung in Verbindung stehen, in helles Licht zu stellen; aber die moralische und praktische Unmöglichkeit derselben wird unseres Erachtens dadurch nicht erwiesen. Es empfiehlt sich also, bei der vorliegenden Schwierigkeit auf eine andere Lösung Gewicht zu legen.

Wenn man nämlich behauptet, jede Belehrung über weltliche Dinge liege nicht bloß weit über den religiösen Zweck der Bibel hinaus, sondern widerstreite auch geradezu den Eigenschaften Gottes, so antworten wir zunächst auf Letzteres: Solange von Belehrung über weltliche Dinge für sich allein die Rede ist, mag man dieselbe immerhin den Eigenschaften Gottes weniger entsprechend nennen, wir wollen darüber nicht streiten; aber wenn die an und für sich gleichgiltigen Dinge nicht selbstständig auftreten, sondern bloß ein Anhängsel zu den religiösen und gleichsam die Schale für sie bilden, so gestaltet sich die Sache ganz anders. Hier ist es wie bei anderen Werken Gottes. Bloß Fliegen und Mücken erschaffen oder auf dem Erdboden nichts als Disteln wachsen lassen, würde den Eigenschaften Gottes nicht entsprechen. Aber behaupten, in der Welt, wie sie vor uns ist, seien bloß die edlen und nützlicheren Geschöpfe aus Gottes Hand hervorgegangen, das heißt, wie Hieronymus bemerkt, dem Irrthum des Manichäismus das Wort reden.

Daraus ist vor Allem ersichtlich, daß die Gegner die Möglichkeit unserer Anschauung nicht bestreiten können, wie

wir die abstracte Möglichkeit der ihrigen gerne zugeben. Aber die Frage dreht sich um die Wirklichkeit; und hierüber steht, wie wir gezeigt haben, die Entscheidung nicht der Vermuthung menschlicher Vernunft, sondern der Offenbarung zu. Letztere aber spricht sich unzweideutig in unserem Sinne aus.

Fragt man zur vollen Aufklärung um den Grund, warum es Gott gefiel, die Inspiration auf alle, auch die anscheinend unbedeutendsten Stellen und Dinge auszudehnen, so sind wir um die Antwort nicht verlegen. Gott beabsichtigte nämlich, seiner Kirche oder der Menschheit überhaupt ein Buch in die Hand zu geben, welches nicht bloß für religiöse Belehrung wie immer brauchbar wäre, sondern auch in seinem Gebrauche nicht allzu große Schwierigkeiten böte.

So ist zugleich auch auf den Einwurf, welcher dem Zwecke entnommen ist, hinreichend geantwortet. Auch der Zweck der Bibel ist nicht etwa einzig aus der Natur der Sache oder aus dem äußeren Scheine, sondern vorzüglich aus der göttlichen Offenbarung zu bestimmen. So findet man, daß Gott durch die heilige Schrift nicht einfach und einzig eine gewisse religiöse Belehrung des Menschengeschlechtes bezweckte, sondern daß er zugleich auch diesen Hauptzweck mit einer gewissen Leichtigkeit und Sicherheit erreichen lassen wollte; gerade so wie derjenige, der eine Feder herrichtet, nicht einfach will, daß sie schreibe, sondern daß sie gut schreibe und bequem gehandhabt werden könne.[1])

24. Zum Schlusse erübriget noch die wichtige Frage: Welches ist der Grad von Gewißheit, den die aufgestellte Lehre von der allseitigen Irrthumslosigkeit und durchgängigen Inspiration der heiligen Schrift in Anspruch nehmen kann?

Wie wir gelegentlich schon angedeutet haben, handelt es sich hier offenbar nicht um ein definirtes Dogma. Weder das Tridentinum noch das Vaticanum noch eine andere endgiltige kirchliche Entscheidung hat sich mit der Frage in unserer Fassung ausdrücklich beschäftigt.[2])

Dafür redet Brucker von einer definitio implicita. Er beruft sich dabei vorzüglich auf die beiden oben genannten Con-

---

[1]) Vgl. De inspir. n. 286. 298. 300.
[2]) Vgl. Controv. II. 537 s.



cilien und schreibt ihnen den Satz zu: „Gott ist der Urheber aller Bücher des alten und neuen Testamentes und aller ihrer Theile." Was ist hiervon zu halten? Formell findet sich dieser Satz weder im Tridentinum noch im Vaticanum. Das Vaticanum, welches neben dem Neuen das Alte recapitulirt, stellt bezüglich unseres Gegenstandes zuerst den Satz auf: Veteris et novi Testamenti libri integri cum omnibus suis partibus, prout in ejusdem concilii (scil. Tridentini) decreto recensentur et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis suscipiendi sunt. Und nach einigen, nicht hierher gehörigen Zwischensätzen schließt es also: Eos vero ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo quod sola humana industria concinnati sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant, sed propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem atque ut tales ipsi ecclesiae traditi sunt.

Will man diesen Sätzen etwas zu Gunsten unserer Lehre entnehmen, so ist mit dem einfachen Satze: Libri sacri Deum habent auctorem offenbar wenig geholfen. Denn wie man einen Künstler auch unter der Voraussetzung, daß an einem Werke gewisse, ganz nebensächliche Dinge von einem Lehrlinge entworfen und ausgeführt wurden, immer noch einfachhin den Urheber des Kunstwerkes nennen kann; so würde auch Gott unter der Voraussetzung, daß in der Bibel einige Nebensachen eine heterogene, menschliche Zuthat bilden, immer noch im Allgemeinen als Urheber der heiligen Schrift zu gelten haben.

Man ist also genöthiget, den Nachdruck auf den Zusatz cum omnibus suis partibus zu legen. Aber auch so hat die Sache ihre Schwierigkeit. Denn vor Allem ist es nicht durchaus klar noch unbestritten, daß man hier nicht zunächst einzig an die sogenannten deuterokanonischen Bestandtheile der Bibel zu denken habe. Ja auch wenn man diese, nach unserer Ansicht gewiß zu enge Auslegung entschieden zurückweist, so liegt es doch nicht unwidersprechlich klar am Tage, daß man durch den Ausdruck cum omnibus suis partibus bis ins Allerkleinste zu gehen genöthiget sei, zumal da an der fraglichen Stelle ausdrücklich der lateinischen Vulgata Erwähnung geschieht, bei der eine gewisse diesbezügliche Beschränkung immerhin am Platze ist. (Vgl. S. 154). Endlich könnte jemand, der zwar die volle

Irrthumslosigkeit und das kanonische Ansehen der heiligen Bücher in allen ihren Theilen und in allen, auch den gleichgiltigsten Dingen unumwunden anerkennt, aber diese Eigenschaften der Bibel, wenigstens in Bezug auf gewisse untergeordnete Dinge, anstatt auf den göttlichen Ursprung oder die Inspiration im eigentlichen Sinne, auf einen bloßen Beistand oder eine nachträgliche Approbation von Seite Gottes zurückführen möchte, nicht ohne Grund darauf hinweisen, daß der Beisatz cum omnibus suis partibus sich bloß dort vorfindet, wo vom kanonischen Ansehen der heiligen Bücher die Rede ist, an der Stelle aber, wo das Vaticanum den positiven Einfluß Gottes oder die Inspiration im strengen Sinne des Wortes in Schutz nimmt, übergangen erscheint. Man wird entgegnen: Nach katholischer Anschauung und nach dem Vaticanum sind die Ausdrücke kanonisch und inspirirt als durchaus parallel und zusammengehörig zu betrachten,[1]) und so kann man den fraglichen Beisatz füglich von dem früheren Satze auf den späteren herabziehen. Doch der Gegner könnte repliciren: Dies Alles zugegeben, bleibt es immer wahr, daß hier keine diesbezügliche Definition vorliegt, sondern, um zum Ziele zu gelangen, eine Art Schlußfolgerung oder ein mehr oder weniger mühsames Zusammenlesen erforderlich ist.

Aus dem Ganzen ist ersichtlich, wie man in gegenwärtiger Angelegenheit nur in einem sehr uneigentlichen Sinne von einer definitio implicita sprechen kann.

Wir sind also angewiesen, bei der Bestimmung der fraglichen Gewißheit uns vorzüglich an den sensus catholicus und den consensus theologorum zu halten. In diesem Sinne schreibt Brucker: „Die Beschränkung der Inspiration auf das Dogma und die Moral oder auf die Wahrheiten, welche mit Dogma und Moral in nothwendigem Zusammenhange stehen, ist eine von der Ueberlieferung verworfene Lehre . . . Sie kann ohne Irrthum gegen den Glauben nicht aufrecht erhalten werden.“[2]) Daß hier und in Folgendem nicht von einer kirchlich ausgesprochenen, sondern bloß von einer theologisch aufgestellten Censur die Rede ist, liegt am Tage. Mehr zweifelhaft ist es, ob das hier ausgesprochene theologische Urtheil nicht zu strenge

[1]) Vgl. De inspir. n. 24.
[2]) Controv. II. 545.

sei. Ein Grund des Zweifels liegt auch darin, daß sich der wiederholt genannte Theologe unter der Voraussetzung, daß die dem Irrthume unterworfenen obiter dicta auf ein bescheidenes Maß beschränkt werden, an einer anderen Stelle[1]) weit milder ausdrückt, wenn er schreibt: „Wir wollen eine Hypothese nicht verurtheilen, welche Patrizi und Lamy nicht verurtheilt haben. Doch ziehen wir es vor, dieselbe unsererseits mit den genannten Auctoren und dem gelehrten Healy gänzlich fallen zu lassen. Sie ist ohne Zweifel den Anschauungen der katholischen Ueberlieferung wenig entsprechend". Dieses letztere Urtheil scheint uns eher zu milde zu sein.

Nach unserer unmaßgeblichen Meinung verdiente die hier besprochene Theorie, insoferne sie von der heiligen Schrift in ihrer ursprünglichen Gestalt, sei es unter was immer für einer Beschränkung, nicht ohne Weiteres jeden Irrthum ausschließt, wirklich eine gewisse theologische Censur. Zum Wenigsten sollte sie als gänzlich unwahrscheinlich und mehr oder weniger bedenklich von den katholischen Schulen und Schriften ein für alle Male ferne gehalten werden. Dem Umstande größerer oder geringerer Beschränkung der sogenannten obiter dicta können wir auf das Endurtheil deßhalb nicht einen sehr großen Einfluß einräumen, weil die katholische Anschauung und Ueberlieferung, die wir hier als maßgebend betrachten, darauf wenig oder keine Rücksicht nimmt.

Um das Gewicht des Zeugnisses der Tradition in unserer Sache nicht zu unterschätzen, muß man übrigens zwei Dinge im Auge behalten. Einmal handelt es sich hier, wie aus dem Früheren ersichtlich ist, durchaus nicht um eine gleichgiltige Sache. Dann sind die Schwierigkeiten, welche zur neuen Theorie Veranlassung gegeben haben, dem Wesen nach keine neuen und sind den Trägern der Tradition zu keiner Zeit gänzlich unbekannt geblieben.[2]) Die betreffenden Schwierigkeiten gegen die allgemein angenommene Lehre im Einzelnen zu lösen, muß dem Schriftausleger vorbehalten bleiben.

---

[1]) A. a. O. III. 122.
[2]) Vgl. Controv. II. 540.

III.

Einige Gedanken über Textkritik.

25. Ein zweiter, auf den ersten Blick minder gefährlicher Weg zur Vermeidung des Conflictes zwischen Bibel und Wissenschaft wird durch die Frage gewiesen: Haben wir denn in den heiligen Büchern noch überall und namentlich an der jedesmal vorliegenden Stelle den ursprünglichen oder doch einen solchen Text vor uns, welcher wenigstens dem Sinne nach von dem ursprünglichen nicht abweicht?

Weil dieser Punkt in den von uns berücksichtigten Discussionen über die Inspiration, obgleich er hin und wieder gelegentlich berührt wird [1]), nur eine sehr untergeordnete Stellung einnimmt und überhaupt bei den großen biblischen Fragen der Gegenwart im Verhältniß zu anderen Aufgaben von geringerer Bedeutung ist, so beschränken wir uns hier darauf, die hierin maßgebenden Grundsätze in aller Kürze vorzuführen.

Vor Allem liegt es am Tage, daß die gegenwärtige Frage von der früheren an und für sich grundverschieden ist. Wer bloß die totale Unversehrtheit des jetzt bestehenden Textes im Allgemeinen oder an gewissen Stellen von untergeordneter Bedeutung im Besonderen in Zweifel zieht, der ist nicht bloß von der soeben beanstandeten Theorie himmelweit entfernt, sondern sein Beginnen hat überhaupt nichts Bedenkliches.

Des Weiteren ist hier die Unterscheidung zwischen Dingen, die den Glauben berühren, und solchen, die an und für sich gleichgiltig erscheinen, weit mehr am Platze als im Früheren. Dies soll aus Folgendem ersichtlich werden. Für gewöhnlich kann man sich bei einem Buche, dessen Originalschrift nicht mehr vorliegt, für die Echtheit des vorhandenen Textes bloß auf die Verläßlichkeit der verschiedenen Ausgaben, Abschriften oder Codices berufen. Bei einem Buche aber, welches, wie die heilige Schrift, den Charakter eines öffentlichen Gesetzbuches an sich trägt und als solches im beständigen Gebrauche stand, tritt für die Echtheit des bestehenden Textes neben den alten Codices auch der öffentliche Gebrauch und die ununterbrochene Ueberlieferung ein. Dazu kommt hier noch der besondere Umstand, daß der kirchliche Gebrauch der Bibel, wie die kirchliche Ueber-

[1]) Vgl. Annal. a. a. O. 466.

lieferung überhaupt, unter dem besonderen Beistande des göttlichen Geistes steht und innerhalb gewisser Grenzen göttliche Unfehlbarkeit für sich in Anspruch nimmt. So ergibt sich in Bezug auf die Unversehrtheit des Bibeltextes zwischen Stellen von religiösem Werthe und Stellen von mehr gleichgiltiger Natur ein bedeutender Unterschied. Denn mag auch die natürliche Aufmerksamkeit des materiellen Abschreibers zwischen Stelle und Stelle keinen oder nur einen höchst geringen Unterschied begründen, so muß man doch vom kirchlichen Gebrauche, von der Wachsamkeit der kirchlichen Regierungsorgane und dem Beistande des heiligen Geistes das Gegentheil behaupten. Bei ihnen ist und bleibt die Aufmerksamkeit vor Allem auf das Religiöse hingerichtet. Das Gewicht dieses Momentes ist so mächtig, daß demselben nach Umständen selbst die ältesten Codices oder der Urtext in der jetzigen Form weichen müssen. Daher ist es zum mindesten bedenklich, an dogmatischen Stellen den kirchlich approbirten Text durch Lesearten, die einen ganz anderen Sinn geben, verdrängen zu wollen. Dagegen hat es, wie bemerkt, im Allgemeinen nichts Bedenkliches, zu behaupten, daß z. B. gewisse geographische, zoologische, botanische Namen oder kleinere historische Notizen im Verlaufe der Jahrhunderte unter der Feder der Abschreiber bedeutende Veränderungen erlitten haben oder etwa gar durch deren Unkenntniß vom Rande, wo sie als Glossen figurirten, in den Text hineingezogen worden seien. In Bezug auf manche biblische Zahlen ist die Fehlerhaftigkeit des bestehenden Textes in unseren Tagen fast allgemein anerkannt.[1])

26. Allein auch an nicht dogmatischen Stellen bleibt bei Beanstandung des bestehenden Bibeltextes weise Mäßigung geboten. Denn vor Allem muß es vor dem Forum der Vernunft, wenn nicht ganz willkürlich, so doch immerhin höchst gewagt erscheinen, wenn man einzig aus inneren, nicht durchaus zwingenden Gründen, z. B. rein des besseren Zusammenhanges wegen, dort Veränderungen am Texte vornehmen wollte, wo sonst nicht die geringste Veranlassung dazu geboten ist. Je weiter die vorgeschlagenen Veränderungen gehen, desto unberechtigter und bedenklicher müssen sie erscheinen.

---

[1]) Vgl. Schäfer a. a. O. S. 92.

Fürs Zweite, so glauben wir, können sehr weit gehende Textveränderungen in was immer für einer Richtung auch vor dem Forum der Kirche und kirchlichen Ueberlieferung nicht ganz unbeanstandet bleiben. Denn neben der Natur der Sache scheint auch die amtsmäßige Wachsamkeit der kirchlichen Regierungsorgane, sowie der Beistand des heiligen Geistes dafür zu bürgen, daß die heiligen Bücher im Ganzen und Großen der Kirche Gottes in der Gestalt erhalten bleiben, in welcher sie ursprünglich durch Vermittlung der heiligen Schriftsteller aus dem göttlichen Geiste für sie erflossen sind.[1]) Es ist jenes Aendern nicht etwas durchaus Gleichgiltiges. Denn wer sieht nicht ein, daß durch allzu große Freiheit in dieser Richtung auch die Unantastbarkeit des dogmatischen Theiles der Bibel einen weit schwierigeren Stand bekommen muß?

Welchen Grad von Gewißheit die hier aufgestellten Grundsätze beanspruchen können, wie weit man in gewissen Fällen ohne Gefahr gehen darf, solche und ähnliche Fragen näher zu untersuchen, verbietet uns die Kürze.[2])

Uebrigens ist aus dem Wenigen, was wir hier gesagt haben, leicht ersichtlich, daß man durch Correctur des bestehen-

---

[1]) Vgl. Concil. trident. sess. 4.

[2]) Dabei wäre es nothwendig, auf concrete Beispiele einzugehen. Wer sich über diese Sache an Beispielen näher orientiren will, der vgl. Gutberlet, Das Buch Tobias, Einleitung; diese Zeitschrift 1883 S. 542; La Controv. III. 172. Doch wird an letzter Stelle — was die Klarheit nicht begünstiget — die Frage nach der Unversehrtheit des bestehenden Textes von der Frage über die Inspiration nicht gehörig ausgeschieden. (Vgl. De inspir. das ganze letzte Buch.)

Von den beiden eben genannten Fragen grundverschieden und doch wieder mit ihnen in einiger Verbindung ist die Frage nach der Abfassungszeit und nach dem Verfasser eines bestimmten, zur Bibel gehörigen Buches, z. B. des Pentateuchs, des Buches der Weisheit oder Daniel. Jedoch finden die oben angeführten Grundsätze auch bei Beantwortung dieser Frage ihre Anwendung. So ist z. B. eine diesbezügliche Ansicht schon gerichtet, wenn man, an ihr festhaltend, dem Verfasser und mithin dem Buche einen Irrthum in was immer für einer Sache oder eine Lüge oder eine der Lüge gleichkommende Fiction zuzuschreiben gezwungen wäre, oder wenn dadurch das Buch seinen kirchlich anerkannten Charakter, z. B den prophetischen, ganz verlöre. Dies wird nicht selten allzu wenig beachtet. (Vgl. Bullet. crit. a. a. O. 204 f.) Indessen die Erörterung dieser Frage dient allzu wenig unserem Zwecke, weßhalb wir es bei diesen einfachen Andeutungen bewenden lassen.

den Textes wohl der einen oder anderen, minder bedeutenden Schwierigkeit auf historischem, geographischem oder naturhistorischem Gebiete aus dem Wege gehen kann, daß aber für die diesbezüglichen großen und brennenden Fragen unserer Zeit durch dieses Mittel niemand eine genügende Lösung herbeizuführen im Stande sein wird. Denn wann, frage ich, wird wohl ein besonnener katholischer Gelehrter zu behaupten oder auch nur zu vermuthen wagen, der mosaische Bericht über die Schöpfung, über das Paradies und die bekannten Vorgänge in demselben, über die Sündfluth, über den Thurmbau von Babel und die damit zusammenhängende Zerstreuung der Völker u. dgl. habe im Verlaufe der Zeit eine so radicale Veränderung erlitten, daß man mit dem jetzt bestehenden Texte kaum mehr ernstlich zu rechnen habe? So weit aber, scheint uns, müßte man gehen, wenn man entweder einzig oder doch mit Vorzug auf dem hier bezeichneten Wege einen Ausgleich zwischen Bibel und Wissenschaft versuchen wollte. Dies mag wohl auch der Hauptgrund sein, warum dieser Punkt in den hierher gehörigen Discussionen fast ganz außer Acht gelassen wurde.

Recensionen.

Der Ursprung des Christenthums. Von Dr. Stephan Pawlicki, Professor an der k. k. Universität zu Krakau. Mainz, Verlag von Franz Kirchheim. 1885. IV u. 254 S. 8°.

Wie der Verfasser in der Vorrede bemerkt, verdankt diese seine Erstlingsarbeit in deutschem Gewande ihre Entstehung einer Reihe von wissenschaftlichen Vorträgen, welche er als Regens des polnischen Seminars und als Mitglied der Accademia di religione cattolica im Mai und Juni 1882 zu Rom hielt. Der Zweck dieser Vorträge war zunächst ein apologetischer. Es sollten die Behauptungen eines römischen Staatsprofessors der Sanskritliteratur, der das Christenthum für eine blasse Copie des Buddhismus erklärt und die sogenannte Evangelienfrage im Sinne Baur's und Renan's zu lösen versucht hatte, in gemeinfaßlicher und doch gründlicher Weise zurückgewiesen werden. Daraus erklären sich Form und Inhalt vorliegender Schrift, einer weiteren Umarbeitung jener akademischen Vorlesungen.

Wer in ihr, wie der Titel es allerdings nahelegt, eine Geschichte des Urchristenthums suchen sollte, dürfte sich wohl enttäuscht finden.

Was hier geboten wird, ist eine kurze Beleuchtung und Widerlegung der modern-rationalistischen Hypothesen über den Ursprung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, insoweit sie in den neutestamentlichen Schriften, zumal den vier Evangelien, niedergelegt ist. Das Buch soll in erster Linie offenbar nicht für Fachgelehrte, sondern für einen weitern Leserkreis bestimmt sein; dementsprechend ist auch die Darstellung eine mehr populäre als streng wissenschaftliche. Damit sei jedoch kein Tadel ausgesprochen. Wir heißen vielmehr die interessanten

und inhaltreichen Abhandlungen, die in durchaus correcter, edler Sprache geschrieben sind, herzlich willkommen und halten sie für bedeutsam genug, einer eingehenderen Analyse und Begutachtung unterzogen zu werden.

Im ersten der sechs Abschnitte seines Werkes bespricht Hr. Pawlicki die verschiedenen Hypothesen, womit die bekanntesten Vertreter der sogenannten vergleichenden Theologie, oder richtiger Religionswissenschaft, den Ursprung des Christenthums zu erklären suchen.

Die einleitende Betrachtung S. 1—4 über die vergleichenden Wissenschaften im Allgemeinen dürfte wohl etwas zu lang sein, obgleich sich schon hier manche treffende Bemerkung findet. So charakterisirt P. z. B. das eben so unhistorische als unphilosophische Verfahren seiner Gegner S. 4 mit den Worten: „Die Religionswissenschaft und vergleichende Mythologie nehmen von vornherein an, es gebe keine Offenbarung, nichts Uebernatürliches, keine Wunder, das Christenthum sei eine rein natürliche Schöpfung der menschlichen Vernunft und Thatkraft." Daß Männer, die bei ihren Untersuchungen von solchen Voraussetzungen ausgehen, nothwendig zu dem Schlusse kommen, die christliche Religion sei nicht mehr und nicht weniger göttlichen Ursprungs, als der Buddhismus und Mohammedanismus, ist einleuchtend, daß sie aber in allen ihren angeblich positiven Resultaten so vielfach und so weit auseinandergehen, ist sehr charakteristisch für diese sogenannte neue Wissenschaft der „vergleichenden Theologie", wie P. dieses am Schlusse seiner Revue S. 54 mit dem Satze hervorhebt „Aus dieser etwas langen aber nicht unnützen Umschau folgt nun die für unsere weiteren Untersuchungen wichtige Lehre, daß unmöglich so viele contradiktorische Meinungen alle wahr sind. Offenbar könnte höchstens nur eine wahr sein, und müßten dann die andern als gelehrte Fabeln betrachtet werden, wie der hl. Petrus (sic) die zu seiner Zeit aufgestellten Genealogien des Christenthums nennt. Es könnte aber auch der Fall sein, daß nicht eine einzige wahr ist. Darüber gibt die apologetische Wissenschaft ‚von dem Ursprunge des Christenthums' nähern Aufschluß."

Daß die Umschau eine zu ausführliche geworden, möchten wir nicht behaupten, im Gegentheile wäre den Hauptgruppen der rationalistischen Religionsphilosophen gegenüber eine eingehendere sachliche Vergleichung der vorchristlichen Religionen mit der christlichen zu wünschen gewesen, weil sich gerade auf diesem Wege bis zur Evidenz zeigen läßt, daß der Baum des Christenthums, betrachtet von der Wurzel bis zur Krone, nicht als ein gewöhnliches, irdisches Gewächs erscheint; mit anderen

Worten, daß gerade die wichtigsten und erhabensten Sätze unserer Glaubens- und Sittenlehre von denen aller übrigen religiösen Systeme himmelweit verschieden sind, und daß dort, wo eine wirkliche Analogie beziehungsweise Identität besteht, sich diese theils aus der natürlichen Offenbarung, die ja der übernatürlichen zu Grunde liegt und sich mit ihr materiell theilweise deckt, theils aus der positiven, sei es der mosaischen, sei es der Uroffenbarung erklären läßt. Indessen lag es ja nicht in der Absicht des Verfassers, eine vollständige und ins Einzelne gehende Widerlegung der neueren Hypothesen zu geben. Sonst hätten allerdings die Forschungen der Fachgelehrten in noch ausgiebigerem Maaße benützt werden müssen. Uebrigens sind die Gewährsmänner, auf die P. seine Ausführungen von S. 5—54 stützt, durchweg zuverlässig. Nur das Argument, welches er S. 16 gegen Bunsen's Theorie von dem mittelbaren Ursprunge der christlichen Lehre aus dem persischen Avesta nach Floigl anführt, dürfte nicht ganz unanfechtbar sein; denn daß Cyrus den altchaldäischen Gott Merodach ehrt, beweist ebensowenig, daß er babylonischen Religionsanschauungen huldigt, wie seine Verehrung Jehovas ihn zum Juden macht. Cyrus war eben Realpolitiker und schonte und benutzte die religiösen Gefühle der unterjochten Völker. Die Verwandtschaft zwischen iranischer und indischer Religion schließt eine so späte Entstehung der ersteren aus. Etwas anderes ist die zoroastrische Reform, etwas anderes die Ahuramazda-Religion an sich.

Auch den letzten Satz S. 47 „Das älteste heilige Buch der Buddhisten, der in der Pali-Sprache verfaßte Mahavansa, wurde erst im 5. Jahrhundert unserer Zeitrechnung verfaßt" u. s. w., werden manche Fachgelehrte wohl kaum unterschreiben. Als älteres heiliges Buch im Sinne der Buddhisten gilt vielmehr das Dhammapada, das spätestens aus dem 3. Jahrhunderte v. Chr. stammt.

Den Träumereien Emil Burnouf's und Jacolliot's hat der Verfasser wohl eher zu viel als zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt; dagegen wird die Theorie derjenigen Rationalisten, welche in der griechisch-römischen Philosophie und Mythologie die Wiege des Christenthums erblicken (S. 53), doch etwas zu summarisch behandelt.

Nachdem P. gezeigt, daß der Zusammenhang zwischen dem Christenthum und den verschiedenen älteren Religionen, wie manche moderne Religionsphilosophen ihn annehmen, nicht besteht, geht er zum positiven Theile seiner Arbeit über, indem er S. 55 verspricht, gegenüber willkürlichen Hypothesen die historische Wahrheit, die Integrität der Thatsachen festzustellen,

kurz, eine objektive Geschichte der ersten Epoche des Christenthums zu geben. Zu diesem Zwecke will er zunächst die Documente kritisch untersuchen. Dementsprechend wird in den folgenden vier Abhandlungen an der Hand der kirchlichen und außerkirchlichen Ueberlieferung sowie aus inneren Gründen die Authentie der neutestamentlichen Schriften, speziell der vier Evangelien und der Apokalypse gegen die Haupteinwürfe der Rationalisten dargethan. Die Beweisführung ist im Allgemeinen gründlich und hie und da kommen neue Momente vor. S. 59 wird mit Recht darauf hingewiesen, daß für die Aechtheit und Unversehrtheit unserer heiligen Bücher ein viel reicheres und älteres handschriftliches Beweismaterial vorliegt, als dieses bei den weitaus meisten griechischen und römischen Classikern der Fall ist. Die Zeugnisse der ältesten Väter werden trefflich verwerthet, nur dürften die Ausdrücke S. 80 und 82: „Polykarp und Clemens von Rom citiren fast alle paulinischen Briefe und die Evangelisten Matthäus und Lukas" leicht mißverstanden werden; andere ebenda vorkommende Behauptungen über Citationen neutestamentlicher Schriften sind nicht erweislich. Die Bemerkung S. 82 über die nach P.'s Ansicht wahrscheinlichere Zeit der Abfassung des Clemensbriefes harmonirt nicht mit dem, was S. 93, 115 und 252 darüber gesagt wird.

S. 82 wird ferner behauptet, „daß schon zu Ende des 2. Jahrhunderts rings um das mittelländische und schwarze Meer sonderbare Legenden seinen (des hl. Clemens) Namen umwoben", während doch das hauptsächlich hierhergehörige martyrium S. Clementis in seinen fabelhaften Einzelheiten eine verhältnißmäßig nicht sehr alte Legende ist, und für eine eigentliche Clemenssage am schwarzen Meere überhaupt, geschweige denn für eine so frühe, kein positives Zeugniß vorliegt.

S. 169 ff. erklärt der Verfasser, die Existenz des Presbyter Johannes sei wahrscheinlich eine Erfindung des Eusebius; dagegen will uns scheinen, der Vater der Kirchengeschichte erfahre hier denn doch eine etwas unbillige Beurtheilung; denn aus einer genauen Vergleichung der Stellen, in denen er von dem muthmaßlichen Verfasser der Apokalypse spricht, ergibt sich, daß er keineswegs in tendenziöser Weise die geheime Offenbarung dem Apostel Johannes absprechen wollte, sondern daß er, freilich in einem objektiven Irrthume befangen, doch im Grunde genau dasselbe sagt, was er lib. VII. c. 25 aus Dionys von Alexandrien und lib. III. c. 39 aus Papias anführt. Jedenfalls hielt Eusebius die betreffende Stelle bei Papias nicht für interpolirt, was für die Hypothese P.'s gerade kein günstiges Prognostikon ist. Uebrigens läßt sich die lange Untersuchung über

den Verfasser und die Aechtheit der Apokalypse mit dem eigentlichen Zwecke des Buches kaum in Einklang bringen, wie auch der Exkurs im vierten Kapitel S. 149—160 über die Möglichkeit des Wunders, so gut er an und für sich ist, die verhältnißmäßige Ausdehnung überschreitet. Bei der speziellen Widerlegung der bekannten Hypothese vom Petrinismus und Paulinismus wird die Harmonie der evangelischen und apostolischen Schriften kaum genügend betont; die Zeugnisse der älteren Väter für das einträchtige Zusammenwirken beider Apostel sind gleichfalls etwas spärlich verwerthet.

Damit wäre der Hauptinhalt des sehr zeitgemäßen und gedankenreichen Buches kurz skizzirt. Der Verfasser hat einen anerkennenswerthen Beitrag zur neueren Apologetik geliefert; den S. 55 entworfenen Plan hat er aber freilich nur zum Theile ausgeführt, zu schweigen von den Mängeln, die wir außer dem Angeführten noch zu rügen hätten, und die theils aus Mangel an Akribie theils aus einer gewissen Ueberschwänglichkeit der leicht hinfließenden Feder stammen. Herr P. scheint hin und wieder seine Gegner zu unterschätzen; im Bewußtsein der Unüberwindlichkeit seiner Sache nimmt er den Kampf mit ihnen nicht selten etwas zu leicht. Um eine apologetische Geschichte des Urchristenthums zu schreiben, genügt es auch nicht, blos die Aechtheit der vier Evangelien und etwa der Apokalypse nachzuweisen; man müßte vielmehr, ausgehend von den vier unbestrittenen Paulinischen Briefen, die Aechtheit und Uebereinstimmung der übrigen neutestamentlichen Schriften nachweisen und so wenigstens die Fundamente und den Grundriß der christlichen Glaubens- und Sittenlehre klar legen. Man müßte ferner die Werke der älteren Väter, zumal eines heiligen Irenäus, zum Gegenstande der Untersuchung machen und zeigen, daß sie thatsächlich und vielfach nach ausdrücklicher Betheuerung, aus den Quellen der apostolischen Tradition schöpften und den Trübungsversuchen der Häretiker gegenüber die Ströme des Lichtes und der Gnade des Christenthumes und seines göttlichen Stifters rein und voll auf Mit- und Nachwelt hinüberzuleiten bestrebt waren; es müßte mit einem Worte aus der apostolischen und unmittelbar nachapostolischen Litteratur ein möglichst klares, objektives Bild der altchristlichen Kirche von ihrer inneren und äußeren Seite nicht skizzirt, sondern mit genauester Treue gezeichnet werden.

Ditton-Hall. A. Bruder S. J.

1. **Der belebte und unbelebte Stoff** nach den neuesten Forschungsergebnissen. Von L. Dressel S. J. Freiburg im Br. Herder. 1883 204 S. 8°.

2. **Die erste Entstehung der Organismen** nach den Philosophen des Alterthums und des Mittelalters mit besonderer Rücksichtnahme auf Urzeugung von Dr. Josef Schwertschlager. Eichstätt, Hornick. 1885 VI. 110 S. 8°.

1. Daß die philosophischen Studien in den letzten Jahren allenthalben einen erfreulichen Aufschwung genommen und daß sich dieselben großentheils wieder auf dem Boden der alten Speculation bewegen, wird von vielen Seiten mit großer Befriedigung anerkannt. Damit ist aber der klaffende Riß, welcher sich in diesem Jahrhunderte zwischen der Philosophie und den Naturwissenschaften aufgethan hat, noch nicht beseitiget. Diesen auszufüllen, ist Aufgabe der Zukunft; und soll die mittelalterliche Philosophie sich wieder einer allgemeineren Aufnahme erfreuen, so muß die bezeichnete Aufgabe zu beiderseitiger Befriedigung gelöst werden.

Philosophie und Naturforschung wissenschaftlich zu versöhnen, wird aber nur naturkundigen Philosophen oder philosophisch gebildeten Naturforschern gelingen. Um den genannten Zweck zu erreichen, genügt es ersteren nicht, einzelne Angriffe mit mehr oder minder Geschick zurückzuweisen; es ist durchaus nothwendig, auf das ganze Forschungsdetail einzugehen, und dasselbe theils als unschädlich nachzuweisen, theils zur Bestätigung der philosophischen Wahrheiten zu verwerthen; denn daß die sicheren Ergebnisse der Naturforschung, weit entfernt mit der Philosophie der christlichen Vergangenheit im Widerspruch zu stehen, vielmehr nicht selten gerade zum Beweise ihrer Theorien dienen müssen, kann für keinen richtig Denkenden zweifelhaft sein.

So hat denn Dressels mühevolle Arbeit einen zweifachen Werth: zunächst einen principiellen, insofern sie nämlich einen neuen Weg betritt und zur Rechtfertigung und Vertheidigung einer alten aber bestrittenen philosophischen Wahrheit die anerkannten Ergebnisse der neuesten Naturforschung herbeizieht; sodann einen speciellen, indem sie einen der schwierigsten und dunkelsten Punkte auf dem Gebiete der Naturphilosophie mit Hülfe „der neuesten Forschungsergebnisse" beleuchtet.

Im ersten mehr positiven und didaktischen Theile der angezeigten Schrift (S. 6—119) legt der Verfasser mit großer Genauigkeit und feinem Takte die experimentellen Forschungen über die Organismen dar, um den wesentlichen Unterschied

zwischen dem belebten und unbelebten Stoffe zu fixiren. Zwei Wahrheiten sind es, welche durch seine verdienstvollen Untersuchungen neues Licht und neue Stütze erhalten: das Vorhandensein eines besonderen Lebensprincipes in den Organismen und das eigenartige Verhältniß desselben zum stofflichen Theile des Organismus. Die Lebenserscheinungen, welche wenigstens theilweise von den Naturforschern bis ins kleinste und einzelnste Detail beobachtet und beschrieben wurden, lassen sich auf befriedigende Weise nur durch die Annahme eines besonderen Lebensprincipes erklären, ohne welches das Leben immer ein ungelöstes Räthsel bleiben wird. Dieselben Forschungsthatsachen fordern ferner, daß dieses Lebensprincip mit dem stofflichen Theile des Organismus zu Einem Wesen zu Einer thätigen Substanz sich vereinige, daß es, um mit den Alten zu reden, zum Stoffe sich verhalte, wie Wesensform zur materia prima. (Vgl. besonders den dritten Abschnitt des ersten Theiles: Allgemeine Folgerungen).

Ueber das Vorhandensein der chemisch einfachen Substanzen, der Elemente, im Organismus waren bekanntlich die Meinungen der mittelalterlichen Philosophen getheilt. Auf Grund der Thatsachen, deren Dressel einige anführt, hat er sich seine Ansicht gebildet (S. 185 ff.). Anhänger der strengeren thomistischen Richtung in der Philosophie würden ohne Zweifel jene Ansicht vorziehen, der zufolge die Elemente im Organismus ihr selbständiges Dasein gänzlich aufgeben; indeß wird selbst der eifrigste Thomist die Freiheit der Anschauung dem Verfasser nicht verkümmern wollen, welche auch im Mittelalter allen jenen gewährt wurde, die auf scholastischem Boden sich bewegten. Die Ansicht, welche P. Dressel vorgezogen, gewährt einen doppelten großen Vortheil. Fürs erste räumt sie aus dem hylomorphischen Systeme eine der bedeutenderen Schwierigkeiten, die sogenannten Uebergangsformen, hinweg; sodann steht sie den Erfahrungsthatsachen, und jedenfalls der Denk- und Redeweise der Physiker und Chemiker, welchen das Beharren der eigenartigen Atome in den chemisch zusammengesetzten Körpern eine über allem Zweifel erhabene Wahrheit ist, näher. Das wird aber auch D. gerne gestehen, daß die experimentellen Thatsachen zum Aufgeben der strengen thomistischen Anschauung bisher noch nicht nöthigen. Ob sich nun „die Verschmelzung des lebenden Princips und der Atome“ so denken lasse, wie D. sich dieselbe zurechtgelegt, wagen wir nicht zu behaupten. Wenn die Atome als solche im Organismus beharren, so müßte, scheint uns, das Lebensprincip nicht direct den Urstoff, die materia prima, der Atome, sondern die Atome selbst, die Syn-

these aus Urstoff und Form, informiren und durch seine Formthätigkeit zu lebendigen Wesen erheben.

Im zweiten mehr kritischen und polemischen Theile (120—204) unterwirft der Verfasser die verschiedenen Versuche, welche seitens der neuesten Naturforschung gemacht wurden, um das „Lebensräthsel" zu erklären, einer genauen und eingehenden Prüfung. Er verfolgt sowohl ihre Experimente als ihre Theorien Schritt für Schritt und führt ihre Behauptungen auf den richtigen Werth und ihre Resultate und Folgerungen auf das gehörige Maaß zurück.

Es tritt bei den materialistischen Naturforschern eine übereinstimmende Erscheinung zu Tage: Was Physikalisches und Chemisches an den Dingen ist, das machen sie zum Gegenstande ihrer Untersuchungen, und als wäre der von ihnen erforschte Theil das Ganze, erklären sie, jedem logischen Denken zum Hohne, die Naturdinge für reine Mechanismen und die Naturerscheinungen für chemische Processe. Weil keine Thätigkeit in der Körperwelt sich vollzieht, ohne mechanische Bewegung, ist ihnen jegliche Thätigkeit der Naturdinge nichts als mechanische Bewegung; und weil keine Lebenserscheinung in der organischen Natur sich auswirkt ohne chemische Processe, ist ihnen das ganze Leben in der Natur nichts anderes, als ein chemischer Proceß. Diese sonderbare Art der Schlußfolgerung hat der Verfasser bei seinen Gegnern nach Gebühr gewürdiget. Die Polemik ist im Ganzen objektiv, maaßvoll und ruhig, wie sie sich für ein wissenschaftliches Werk, das nicht nur widerlegen, sondern auch überzeugen will, besonders empfiehlt.

2. Mit der Wahrheit von einem wesentlichen Unterschiede zwischen den lebendigen und den leblosen Körpern steht die Frage über den Ursprung der Organismen in innigstem Zusammenhang. Ist nämlich der Abstand zwischen beiden Reichen so groß, kein bloß gradueller, sondern geradezu ein specifischer, so ist die Entstehung des Lebendigen aus dem Leblosen ohne Dazwischentreten einer höheren Kraft geradezu unmöglich. Die peripatetische Schule hat stets an dem wesentlichen Unterschiede beider Reiche festgehalten; es konnte daher ihre Lehre von der sogenannten generatio spontanea, der elternlosen Zeugung, nur gerechtes Befremden hervorrufen, und die Adepten des Materialismus unterließen es nicht, auf diese Lehre sich zu berufen, um ihre Descendenztheorie zu rechtfertigen. Prof. Schwertschlager in Eichstätt hat in der oben angezeigten interessanten Monographie den Nachweis geliefert, daß zumal die Anschauungen der peripatetischen Schule einer generatio aequivoca im eigentlichen

Sinne durchaus nicht günstig seien. Für die Entstehung der ersten Organismen beruft sie sich auf ein unmittelbares Eingreifen des Schöpferwillens; für die spätere Entstehung einiger, besonders unvollkommener Lebewesen hat sie allerdings eine generatio spontanea ohne Erzeuger zugelassen, allein es geschah gegen die Principien ihres philosophischen Systems. Sie konnte sich bei dem damaligen Stande der Naturforschung manche Beobachtungsthatsachen in anderer Weise nicht erklären, und so brachte sie der Empirie das System zum Opfer. Was Schw. (S. 58 f.) von Aristoteles bemerkt, das gilt von allen Peripatetikern, welche in dessen Fußstapfen getreten sind: „Die schärfere Beobachtung der Neuzeit hat jene Fälle scheinbarer Urzeugung auf regelrechte Geschlechtsproduction zurückgeführt. Daß nun Aristoteles der wenn auch unzureichenden Beobachtung zu liebe sogar seine philosophischen Principien ins Gedränge kommen läßt, kann uns seine wissenschaftliche Ehrlichkeit und seine Achtung der Empirie ins beste Licht setzen". Durch diese sorgfältig gearbeitete Monographie hat Sch. dem Materialismus eine Stütze entzogen und der peripatetischen Philosophie einen namhaften Dienst geleistet.

Hieronymus Noldin S. J.

Die großen Welträthsel. Philosophie der Natur. Allen denkenden Naturfreunden dargeboten von Tilmann Pesch S. J. Erster Band: Philosophische Naturerklärung, 1883. gr. 8°. XXII u. 872 Seiten. Zweiter (Schluß-) Band: Naturphilosophische Weltauffassung. 1884. XII u. 599 Seiten. Freiburg, Herder.

Vorstehendes Werk greift mit seinem Titel die von dem Naturforscher Du Bois-Reymond ausgegebene Parole von den „Welträthseln" auf. Der gefeierte Berliner Gelehrte hat über die sieben bekannten Hauptfragen (Materie und Kraft, Ursprung der Bewegung, Entstehung des Lebens, zweckmäßige Einrichtung der Natur, Entstehung der einfachsten Sinnesempfindung, das vernünftige Denken, die Willensfreiheit) sein Ignoramus et ignorabimus gesprochen, weil er dieselben auf mechanischem Boden nicht lösen kann und ein hypermechanisches Gebiet kategorisch abweist. Nein, es muß eine sichere Antwort auf diese Fragen geben, geordnetes Nachdenken muß uns dieselbe vermitteln. Allerdings ist nicht die Naturwissenschaft sondern die Philosophie berufen, die bezeichneten Probleme zu lösen.

Es sind die Grundprobleme der Naturphilosophie, welche Pesch in seinem großen Werke zu behandeln unternimmt. Zwar zieht er seinem Zwecke gemäß nur einen Theil des philosophischen Gesammtgebietes in den Kreis direkter Behandlung; aber

dieses konnte nicht geschehen, ohne daß er die Grundthemen der übrigen philosophischen Disciplinen berührte und sie je nach Bedarf zur Erklärung und Vervollständigung seines Themas heranzog. In der That ging er, wo immer es von Nutzen schien, dem organischen Zusammenhange des ganzen philosophischen Wahrheitsbereiches nach. Daher ist sein Werk nicht blos eine ausführliche Kosmologie, sondern beleuchtet auch in passendster Weise die fundamentalen Fragen der Noëtik, Ontologie, Psychologie, Theodicee, Ethik und Religionsphilosophie.

Der Standpunkt, den der Verfasser ausgesprochen einnimmt und consequent festhält, ist der scholastische. Pesch liefert ein wahres Arsenal von Waffen zur Vertheidigung der Scholastik und zur Bekämpfung der Lehren und Consequenzen unchristlicher Weltauffassungen.

Vorbereitet war dieses Werk durch den Beweis für die wirkliche Existenz der sinnenfälligen Außenwelt, den P. in mehreren Schriften erkenntnißtheoretischen Inhaltes geführt hat. („Die moderne Wissenschaft, betrachtet in ihrer Grundfeste". „Die Haltlosigkeit der modernen Wissenschaft, eine Kritik der Kant'schen Vernunftkritik". „Das Weltphänomen.") Mit dem Stoffe seiner Institutiones philosophiae naturalis secundum principia s. Thomae Aquinatis ad usum scholasticum accommodatae (vgl. Ztschr. 5, 1881, 139 ff.) deckt sich im Ganzen der Stoff des vorliegenden Werkes; die Behandlungsweise weicht jedoch von dem lateinischen Lehrbuche gänzlich ab; denn für letzteres war der Gebrauch der „Schule" in Anordnung und Darstellung maßgebend; hier hingegen ist es P.'s Absicht, die Fragen so vorzunehmen, wie sie in der Gegenwart thatsächlich gestellt werden. Es wurde, wie er selbst hervorhebt, eine Behandlung gewählt, welche geeignet schien, denkende Freunde der Natur von der Betrachtung der Natur hinaufzuführen zur Betrachtung des letzten Grundes aller Naturthatsachen.

Das ganze Werk zerlegt der Verf. in sechs Theile, wovon die vier ersteren die philosophische Naturerklärung enthalten und den ersten Band füllen, die beiden letzten die naturphilosophische Weltauffassung darstellen und dem zweiten Bande zugetheilt sind. Der erste Theil weist die Möglichkeit und Existenzberechtigung einer Naturphilosophie nach. Dann werden die Berührungspunkte zwischen Naturphilosophie und Naturwissenschaft einer eingehenden Betrachtung unterworfen, d. h. jene Punkte ins Auge gefaßt, wo das sinnlich Wahrnehmbare in das Gebiet des Uebersinnlichen hinüberleitet. Diese Punkte liegen in den Grundbegriffen, mit denen die Naturforschung ihr Wissen construirt, und in den Systemen, welche vom philosophischen

Standpunkte aus behufs gründlichen Verständnisses der Natur aufgestellt werden. Demgemäß befaßt sich der zweite Theil mit den Grundbegriffen der Naturwissenschaft, der dritte mit den verschiedenen Systemen der modernen Naturphilosophie, der vierte mit dem System der alten Naturphilosophie. Auf der Naturerklärung erhebt sich sodann die Weltauffassung: der fünfte Theil bekämpft den atheistischen Monismus der modernen Wissenschaft, der sechste führt den „Dualismus der peripatetischen Weltauffassung", beziehungsweise die theistische Weltauffassung vor. Ein Anhang behandelt dann noch die scholastische Lehr- und Lernmethode, für deren Vorzüge das vorliegende Werk selbst ein überzeugender Thatbeweis ist.

„Wir Deutsche", sagt der Verfasser, „sind leider verwöhnt, die Philosophie fast ganz als Geschichte aufzufassen, so daß es uns eine gewisse Ueberwindung kostet, von der geschichtlichen Darlegung dessen, was Dieser gesagt und Jener darauf erwidert und ein Dritter daran weiter entwickelt hat, abzusehen und unser Augenmerk auf die Hauptsache, nämlich auf die in der Philosophie behandelten Wahrheiten zu richten." (II, 302.) Diesem Fehler entgegen weiß P. mit gewandter Feder den Leser zur Betrachtung und zum überzeugenden Innewerden des philosophischen Stoffes selbst hinzuführen. Ref. wenigstens ist der lichtvollen und geistreichen Entwickelung, die das Buch bietet, mit steigender Fesselung gefolgt; eine kurze Skizze des Gedankenfortschrittes, die er sich entworfen, will er den Lesern nicht vorenthalten, und wenn er auch hierbei Manchem etwas Bekanntes sagt, so dürfte doch das Ganze der vorzuführenden feinen Struktur des Werkes genug des Belehrenden auch für Sachkundige vorlegen, abgesehen davon, daß sich hierbei passende Gelegenheit zu eigenen Bemerkungen darbietet.

Der Verf. geht von der unläugbaren Erscheinung aus, daß sich in der Gegenwart immer mehr das Bedürfniß geltend macht, die einseitig gepflegte Naturwissenschaft mit der Philosophie zu verbinden, d. h. sich nicht auf die Beobachtung und exacte Feststellung der sinnlich wahrnehmbaren Thatsachen und ihre Verwerthung für die verschiedenen Ansprüche dieses Erdenlebens zu beschränken, sondern die gewonnenen Naturkenntnisse zu einer einheitlichen Welt- und Lebensanschauung abzurunden. Seine nächste Aufgabe ist, zu zeigen, daß der moderne Empirismus ein unhaltbarer Standpunkt ist, der diese erhabene Aufgabe nicht befriedigend lösen kann.

Jene Gattung von Empirismus, die das Uebersinnliche für unerkennbar hält und die Möglichkeit einer Naturphilosophie überhaupt läugnet, stellt sich in Gegensatz zu der Natur des Menschen; denn während sich die Naturwissenschaft nur mit der Erscheinungswelt befaßt und den nächsten wirkursächlichen und teleologischen Zusammenhang der Phänomene darstellt, frägt der Mensch überdies nach dem innern Grunde des ursächlichen Zusammenhanges und des Gesetzes. Ein zweiter Grund gegen diese

Art von Empirismus ist ihr Widerspruch mit sich selbst, wenn der Naturforscher einerseits das Causalitätsprincip in seiner Allgemeingiltigkeit sowie die Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung und somit ein metaphysisches Erkennen zur Construction seiner eigenen Wissenschaft anerkennen muß und andererseits die Möglichkeit und Berechtigung jeder übersinnlichen Erkenntniß läugnet. Endlich zeigt die Kritik der Argumente, welche besonders Nägeli und Du Bois-Reymond vorbringen, daß keine wissenschaftlichen Gründe für den Empirismus sprechen. Nicht fester steht der philosophische Empirismus, der sich bald Positivismus bald philosophischer Realismus, bald Sensualismus, bald Erfahrungsphilosophie zu nennen beliebt. Nach ihm sollen wir in unserm Erkennen nicht blos von der Erfahrung ausgehen, sondern auch im Erfahrungsgebiete stehen bleiben. Gegen die Erfahrungsphilosophie sprechen dieselben Gründe, welche der frühern Gattung von Empirismus entgegengestellt wurden; zudem ist sie inconsequent, wenn sie keine Philosophie anerkennt und doch stets Systeme macht, auch hat sie kein Recht auf den Namen Wissenschaft, sie erfüllt die an jede Philosophie zu stellenden Ansprüche nicht, und ist in ihren Folgen höchst verderblich.

Eine Naturphilosophie ist möglich. Um sie herzustellen, darf man nicht auf dem falschen Boden der Gegenwart weiterbauen, man muß auf ein System der Vorzeit, das sich bewährt hat, zurückgehen. Dieses System ist dasjenige, welches Socrates anbahnte, Plato und Aristoteles ausbildeten und die christlichen Scholastiker weiter entwickelten. Diese Philosophie der christlichen Vorzeit muß in ihren wesentlichen Momenten auch für die Zukunft die einzig giltige sein. Damit ist aber nicht einer bloßen Repristination der alten Philosophie das Wort geredet. „Soll mit der gedachten Wiederaufnahme gesagt sein, man müsse darauf hinarbeiten, die alte Naturerklärung bis in die Einzelheiten hinein mit Bausch und Bogen in das Bewußtsein unserer Zeit zu bringen? Das wäre in der That eine hochgradige Thorheit. Denn nichts ist sicherer, als daß die aristotelische Naturerklärung in sehr vielen Punkten nach Maßgabe der heutigen Naturwissenschaften geläutert und modificirt werden muß. Vor Allem wird es darauf ankommen, die ewigen Grundgedanken aus der veralteten Hülle, welche dem damaligen Stande der Natur- und Geschichtskenntniß entsprechen, herauszuschälen, und dieselben in Harmonie mit den fortgeschrittenen Detailkenntnissen unserer Zeit erscheinen zu lassen. Diese Tendenz ergibt sich schon aus der vernunftgemäßen Voraussetzung, daß die Wahrheit nur Eine ist und alle Gebiete einheitlich umfaßt." (I. S. 121).

Daß die so vervollkommnete Naturphilosophie der Vorzeit zur wissenschaftlichen Herrschaft kommen müsse, anticipirt P. an dieser Stelle als Resultat seines ganzen Buches; er löst aber auch schon einen dreifachen Einwurf der Gegner. Man sagt, die Philosophie der Vorzeit ergehe sich nur in aprioristischen Speculationen und lege auf die Beobachtung und Erfahrung des Thatsächlichen keinen Werth; ferner, sie habe keine systematische Kritik des Erkenntnißvermögens unternommen und ermangele somit einer gediegenen Erkenntnißtheorie als einer sichern Grundlage; drittens, sie sei zur Erklärung der Naturthatsachen unbrauchbar. Gegen den ersten Einwurf wird richtig bemerkt, daß bei Aristoteles thatsächlich und principiell die Erfahrung den Ausgangspunkt jeder Philosophie bildet und die Scholastiker wenigstens principiell dasselbe vertreten, wenn auch die meisten von ihnen thatsächlich die experimentelle Naturbeobachtung unterließen und ohne Untersuchung die von Aristoteles behaupteten Thatsachen hinnahmen. Den zweiten Einwurf beantwortet treffend die Darlegung der aristotelisch-scholastischen Erkenntnißtheorie. Der dritte wird durch eine vorläufige kurze Darstellung der scholastischen Lehre, soweit es

hier geschehen konnte, beseitigt. Vorläufige Darstellungen, wie diese, haben indessen bei aller Convenienz den Nachtheil, daß sie den Faden der Erörterung unterbrechen und doch schließlich auf das Spätere hinweisen müssen. Eine weitere Bekräftigung und Illustration des oben Gesagten bietet der folgende geschichtliche Ueberblick über die Entwickelung der peripatetischen Naturphilosophie. Erst drängte man einseitig das stoffliche Moment, dann den Begriff des Seins vor, Vereinigungsversuche folgten. Empedocles führte die Zweckmäßigkeit und Anaxagoras die Zweckstrebigkeit in die Erwägung ein, Plato lehrte einen completen Dualismus zwischen der Sinnenwelt und der Ideenwelt, Aristoteles wies die von Plato gesetzte Kluft als nichtig nach und zeigte an der Hand der Naturbeobachtung, daß Ideales mit Realem in jedem Naturdinge zu substanzialer Einheit verbunden sei. „Nicht jenseits aller Materie ist die Idee, sondern in der Materie als deren immanente, zweckmäßig bildende und gesetzliche Form. Das durch die Form vollendete Naturding ist der Zielpunkt, der Zweck des Werdens und Geschehens in der Natur, und zugleich der Ausgangspunkt für neues Geschehen und Bewirken. So bilden die Formen den Seinsgrund in den Dingen. Die Formen sind ganz anders als der Stoff, sie sind aus sich einfach und unstofflich, wenn auch im Stoff, und deßhalb für die Zusammengesetztheit des Stoffes nicht unzugänglich. Die Form verursacht mit dem Stoff das Eine Ganze nicht durch irgendwelche Einwirkung auf den Stoff, sondern durch bestimmende Hingabe an den Stoff." (I S. 138). Die Theorie des Aristoteles haben die Scholastiker adoptirt; aber mit vollem Grunde hebt der Verf. hervor, daß es falsch sei, zu meinen, die Scholastik sei nichts weiter, als eine unselbständige Wiederholung des Aristoteles; sie ist vielmehr eine Verbesserung, Ergänzung, Fortbildung. Wie die Scholastiker bei Festhaltung der aristotelischen Principien doch über Aristoteles hinausgingen, so dürfen und müssen wir bei Festhaltung der aristotelisch-scholastischen Principien in einzelnen Fragen der Naturauffassung und in der Specialerklärung der einzelnen Naturthatsachen über die Scholastik hinausgehen. Es wird sich zeigen, daß die anzubringenden Correcturen nur auf der Oberfläche liegen und die tiefere philosophische Naturauffassung intact lassen.

Hiernach tritt der Verfasser an den Kern seiner Aufgabe heran, an den Vergleich der Scholastik mit den modernen Systemen in Bezug auf Naturerklärung.

Es frägt sich zunächst, an welche Punkte der Naturwissenschaft die Metaphysik anknüpft, und damit zugleich, welche allgemeinen Naturthatsachen das philosophische Denken herausfordern. Diese Grenzpunkte werden vor allem durch die vier Grundbegriffe der Naturwissenschaft gebildet: Stoff, Kraft, Gesetz, Zweck. Der Stoff wird hier nicht an und für sich betrachtet, wie er erst durch tieferes Nachdenken ermittelt wird, sondern wie er sich in seinen Eigenschaften und Thätigkeiten der Naturbetrachtung darstellt. Eigenschaft des Stoffes ist zunächst die Ausdehnung im Raume, ferner Spannung, Undurchdringlichkeit, Beweglichkeit, Dichtigkeit, Ausdehnbarkeit, Porosität, Theilbarkeit, Getheiltheit, Bewegungs- und Aggregatzustände. Allem Stoffe eignet eine dreifache Thätigkeit, nämlich Wirken nach Außen, Beharrung und Selbstgestaltung; weiterhin ist der Stoff in allen Lebewesen der Träger der organischen Thätigkeit, und endlich in Thieren und Menschen der Träger auch psychischer Phänomene. Die Kraft wird begrifflich bestimmt, dann das Princip von der Einheit der Naturkräfte und die Aequivalenztheorie besprochen. Gesetz bedeutet nach dem weitern, oberflächlichen Sinne die beobachtete Beständigkeit der Erscheinungen, nach dem engern, tiefern Sinne den Grund dieser Beständigkeit und in letzterer Beziehung steht das Gesetz

über der Kraft. Die Individualität der Körper in ihren concreten Verhältnissen ist der Grund des gesetzmäßigen Geschehens und somit das Gesetz den Dingen nicht äußerlich sondern innerlich; aber letzter und äußerer Grund des gesetzmäßigen Geschehens ist Gott. Die Naturnothwendigkeit der Gesetze ist weder zu überschätzen, noch zu unterschätzen, sondern mit der alten Naturphilosophie als Nothwendigkeit und Contingenz zugleich zu erklären; ihr tiefster Grund liegt in dem unveränderlichen, an die Norm der Weisheit gebundenen Willen, mit dem Gott diese Welt gewollt hat. Der Zweck wird hier nicht als Princip, sondern nur als Resultat des Naturgeschehens betrachtet d. h. es wird nicht die Zweckstrebigkeit, sondern nur die Thatsache der Zweckmäßigkeit im Naturgeschehen nachgewiesen, und zwar aus der Ueberzeugung aller Menschen und aus offenkundigen Thatsachen sowohl im Reiche des Organischen als auch des Unorganischen.

Nachdem so jene Resultate registrirt sind, welche sich mehr oder weniger unmittelbar aus der Naturbeobachtung für den denkenden Geist ergeben, und dabei der Einklang der richtig gefaßten sicheren Sätze der Naturwissenschaft mit der Philosophie der Vorzeit erkannt worden, sind nun die zur Naturerklärung aufgestellten Systeme zu prüfen.

In der modernen Naturphilosophie streiten sich bekanntlich zwei Grundströmungen; die Einen wollen das ganze Wesen der Naturdinge als bloße mechanische Bewegung von kleinsten materiellen Theilchen vor die Phantasie hinmalen, die Andern wollen die gesammte Natur zu Kraft oder etwas dergleichen, was über die Sinne hinausliegt, sublimiren; dort stellt man einen einseitigen Mechanismus auf als bequeme Unterlage für den Materialismus, hier einen einseitigen Dynamismus als Vorbedingung des Pantheismus.

Der Mechanismus zerfällt in den adynamischen, welcher alles, was nicht bewegte Materie ist, und somit auch die Kräfte, aus dem Reiche der Wirklichkeit verbannt wissen will; den ateleologischen, welcher wohl Kräfte, aber keine Zweckstrebigkeit zuläßt; den platonisirenden, welcher auch Zweckstrebigkeit anerkennt, aber ihr Princip außer die Natur in eine überweltliche Intelligenz verlegt, und den idealistischen Mechanismus, welcher die Natur aller sinnenfälligen Eigenschaften beraubt und diese Eigenschaften in das erkennende Subjekt hineinverlegt. Gegen den adynamischen Mechanismus wird das Dasein der Kraft bewiesen, gegen den ateleologischen die Zweckstrebigkeit, gegen den platonisirenden die innere Zweckstrebigkeit, der idealistische wird der Noëtik zur Widerlegung zugewiesen.

Der Dynamismus zerfällt in den gewöhnlichen Dynamismus, welcher die Phänomene auf Kräfte zurückführt, seien nun diese Kräfte als Continuitätswesen oder als punktuelle Minima aufgefaßt, und den physischen Dynamismus, welcher in jedem Naturwesen Intelligenz oder wenigstens Empfindung zu entdecken glaubt. Beide Formen des Dynamismus finden ihre Abfertigung und in einem Anhange überdies der Atomismus, welcher das eigentliche Sein der Naturwesen in äußerst kleine Theilchen verlegt, „so daß wir in jedem Naturdinge ein wirkliches Heer vieler nur äußerlich miteinander verbundener Dinge und in jedem Naturphänomen die nur äußerlich combinirte Thätigkeit jener vielen Körperchen vor uns hätten". Dieser Atomismus ist die nothwendige Voraussetzung des Mechanismus, aber kann sich auch mit dem Dynamismus verbinden und hat zum Gegensatze den Monismus.

Als Vermittlungsversuche zwischen Mechanismus und Dynamismus treten der dynamische Atomismus und der Hylomorphismus auf. Die Widerlegung des Atomismus traf auch den dynamischen Atomismus, und so bleibt nur der Hylomorphismus übrig.

Diese Erörterungen über die Systeme der modernen Naturphilosophie (n. 181—301) scheinen uns eine der besten Partien des Werkes. Interessant ist besonders der Nachweis für die innere Zweckstrebigkeit gegenüber dem ateleologischen und platonisirenden Mechanismus (n. 202—253).

Alle bisher betrachteten Systeme leiden an Einseitigkeit.

Die wahre Naturerklärung muß aber allseitig sein. Auch Schopenhauer bemerkt, eine Entzifferung der Welt müsse ihre Bewährung aus sich selbst erhalten durch die Uebereinstimmung, in welche sie die verschiedenartigen Erscheinungen der Welt zueinandersetzt und welche man ohne sie nicht wahrnimmt. Die peripatetische Naturerklärung genügt dieser Forderung.

Es folgt nun eine ausführliche Darlegung des hylomorphischen Systemes, über die wir hier nicht zu referiren brauchen.[1])

Die Naturphilosophie hat zu Regionen hingeleitet, wohin die Naturwissenschaft nicht vordringt; sie läßt die Erscheinungen aus ihrem Grunde erkennen und ist so eine Vertiefung der Naturwissenschaft. Sie bietet sich dar als Grundlage einer höhern Weltanschauung (vgl. I, 872 Ende des 1. Bandes), zu welcher jeder denkende Mensch gelangen kann und muß. Im folgenden Bande wird dann die Naturphilosophie vom Verf. als jene Grundlage benutzt und ausgebaut.

Ehe wir ihm jedoch zu dieser Arbeit folgen, sei hervorgehoben, daß der Hylomorphismus auch in der höchst annehmbaren Form, die ihm der Verf. zu geben versteht, nicht alles Dunkel beseitigt, das nun einmal über diesem Theile der Naturphilosophie ausgebreitet liegt. Aber P. hat ihn als Hypothese entschieden gefördert. Er hat einerseits den tiefen Wahrheitsgehalt der peripatetisch-scholastischen Philosophie zum harmonischen und vollen Ausdruck gebracht und andererseits sie von den irrigen Anschauungen extremer Peripatetiker gereinigt. Wer die peripatetische Philosophie nur aus gewissen kurzgefaßten Lehrbüchern kennt, zumal wenn sie nur vorgeführt wird, um verurtheilt zu werden, der mag sich allerdings darüber wundern, daß eine solche Philosophie den großen Denkern der Vorzeit zusagen konnte. Anders denkt, wer das System nach diesem Werke studiert. Man lese beispielsweise die Lehre vom Grundstoffe (n. 346), worin der Verf. sich Suarez anschließt, sowie die Erklärung der Eduction der Form aus der Materie (n. 406—411), und viele Schwierigkeiten werden verschwinden oder wenigstens derart vermindert erscheinen, daß wir kaum einer anderen Körperlehre mehr Wahrscheinlichkeit zusprechen werden. Offen erklärt der Verfasser, daß die aristotelische Doctrin manche Lücke gelassen, z. B. in Bezug auf die Eigenschaften des Grundstoffes (n. 347), oder antiquirt und aufzugeben ist, z. B. in Bezug auf die Elemente (n. 412) und das Verharren der Elemente in den Verbindungen (n. 414—415). An dieser Stelle möge übrigens bemerkt werden, daß der Verf. allerdings die gangbaren irrigen Anschauungen über „Raum“ und „Zeit“ verständnißvoll zurückweist, allein wir hätten wohl eine bestimmte Definition gerade hier erwarten dürfen, da doch „Raum“ und „Zeit“

[1]) Die Ueberschriften der sechs Capitel lauten: 1. Ueber die innere Constitution der Naturkörper (Form, Materie, Natur). 2. Ueber die Eigenschaften und Verhältnisse der Naturkörper (Ausdehnungsverhältnisse, Qualität, Bewegung, Raum, Zeit.) 3. Ueber Werden und Vergehen (Entstehen, Eduction, Mischung der Elemente). 4. Ueber Biologie. 5. Ueber Anthropologie (menschliches Sinnesleben, menschliches Vernunftleben). 6. Ueber den Ursprung der Naturdinge (erste Ursache der Dinge selbst, erste Ursache der Zweckstrebigkeit).

nicht selten auch zu den „Welträthseln" gezählt zu werden pflegen. Auch den inneren Widerspruch der unendlichen Zahl setzt er als bewiesen voraus, während einige Gedanken über die hierhergehörigen Beweismomente, deren Triftigkeit anzuerkennen ist, doch am Platze gewesen wären.

Der Darstellung der christlichen Weltauffassung mit ihrem Dualismus von Gott und Welt schickt P. im 2. Bande eine ausführliche Bekämpfung der vielgestaltigen Formen des modernen atheistischen Monismus voraus. Er unterzieht ihre Motivirung einer ernsten Kritik und zeigt die innern Widersprüche dieser Systeme sowie ihre Einseitigkeit und Unzulänglichkeit für eine vernünftige Weltauffassung. Dabei weist er auf die traurigen Folgen hin, zu denen sie auf dem Gebiete der Ethik und sozialen Ordnung hindrängen. Besonders ausführlich behandelt er den hylistischen Monismus und thut dar, wie derselbe gänzlich unfähig ist, den Ursprung der Weltelemente, der Weltbewegung, der ersten Organismen, des Psychischen, des Menschen zu erklären und weiterhin, wie nicht die vom Monismus verfochtene Descendenztheorie, sondern die Stabilitätstheorie allein eine genügende Antwort gibt auf die Frage, in welcher Weise die idealen Verwandtschaftsbeziehungen im Pflanzen- und Thierreiche, die ideale, die ganze Natur beherrschende Einheit, die ideale Ableitung des Vollkommenern vom Unvollkommenern zu erklären sei. Diese Ausführungen zeichnen sich durch Tiefe und erschöpfenden Inhalt aus.

Die Unhaltbarkeit des Monismus nach allen seinen Formen weist auf einen Dualismus von Gott und Welt als einzig wahre Weltauffassung hin. Freilich hat die moderne Wissenschaft mit dem Worte Gott schnöden Unfug getrieben; sie belegte damit den leeren Raum, den Weltäther, die Naturkraft, die Materie, die Idee der Menschheit u. dgl. mehr. Uns heißt Gott nur jenes außer- und überweltliche Wesen, das die erste Ursache der ganzen Welt ist und das wir aus der Welt als ihren Urheber, wie aus der Fußspur den Wanderer, erschließen. Welches Verhältniß nimmt Gott zur Welt ein und welches der Mensch zu Gott? Gott ist der Urgrund der Welt, und das ist die Grundlage des kosmologischen Beweises für Gottes Dasein; Gott ist der Urgrund der Weltordnung, und da haben wir die Grundlage für den teleologischen Gottesbeweis. Gott zieht sich von der fertigen Welt nicht zurück, es gibt eine Erhaltung der Welt durch Gott, eine göttliche Mitwirkung, eine Vorsehung. Gott ist auch das Ziel der Welt und in ganz besonderer Weise das Ziel des Menschen. Gründlich werden die Einwürfe von Strauß, Kant, Schopenhauer, Mill, Spencer u. A. gegen den kosmologischen Beweis widerlegt; auch der teleologische wird gegen alle Arten von Einwürfen sichergestellt, namentlich wird gezeigt, wie die Kosmogonie und Geogonie nach Kant-Laplace'scher Theorie keine Instanz gegen denselben bildet; in Bezug auf die göttliche Vorsehung wird hervorgehoben, daß das Vorhandensein des physischen und moralischen Uebels und das Wunder gar wohl mit ihr vereinbar ist. Am meisten haben uns in diesem Theile die schönen und erhabenen Gedanken über das Verhältniß Gottes zur fertigen Welt gefallen (n. 696—718).

Mit dem Vorigen ist nunmehr auch schon dargethan, daß die edelste Aufgabe der Natur darin besteht, daß sie zu Gott hinleitet und ihre Erkenntniß als Unterlage dient für jenes heilige Verhältniß, in das der Mensch zu Gott treten soll, d. h. für die Religion. Wie das Wort „Gott" so vielen Dingen beigelegt wird, die nichts weniger als Gott sind, so das Wort „Religion" Acten, die diesen schönen Namen nicht verdienen. Nach dem Positivismus ist Religion die Verehrung der Menschheit, nach dem Kriticismus ideale Dichtung und naturnothwendige Gefühlsthätigkeit, nach dem Pantheismus Selbstanbetung, nach dem Materialismus Ver-

ehrung der Materie oder des Weltmechanismus, nach dem Deismus ein Liebesgefühl, nach dem Pessimismus der Cult des Unbewußten oder die Befriedigung der praktischen Bedürfnisse, nach dem Pietismus Gefühl u. s. w. Allen diesen Richtungen gegenüber thut der Verf. klar und correct dar, daß die Religion ihre Quelle und Wurzel in wirklicher Erkenntniß und ihren Sitz im Willen hat, daß die Religion wesentlich und formell in der Gottunterwürfigkeit des Willens besteht, daß aber dieses religiöse Wollen den ganzen Menschen so zu sagen als das Material ergreifen und durchdringen muß, und zwar in erster Linie den Verstand (Glaube), das praktische Leben (Moralität), das Wünschen (vertrauens- und liebevolle Hingabe an Gott), und in zweiter Linie auch das Gefühl und das äußere Dasein mit seinen socialen Beziehungen.

Das sind die äußersten Umrisse der philosophischen Natur- und Weltauffassung, die uns P. in seinem Werke bietet; unzählige Details sind von größtem Interesse, wir können sie nicht berühren. Das Werk ist großartig in seinem Plane und darf eine glänzende Apologie der Scholastik genannt werden. Wollte man sich gegen die Rehabilitirung der Scholastik auf die Uneinigkeit der Scholastiker in der Feststellung ihrer Begriffe und Fixirung ihrer Lehren berufen, so würde der Verf. wohl erstlich bemerken, daß diese Uneinigkeit die wesentlichen Momente unberührt gelassen und übrigens Uneinigkeit nicht der Falschheit aller sich streitenden Behauptungen gleichkomme; ebenso daß die von ihm angestellte Auslese aus den Lehren uneiniger Scholastiker einer Prüfung getrost entgegensehe.

Die Eigenschaften, durch die Pesch's „Welträthsel" sich namentlich empfehlen, sind ein ausgebreitetes Naturstudium, genaue Vertrautheit mit den Resultaten und Theorien der Naturwissenschaft und der Philosophie, enorme Belesenheit des Verf., philosophischer Scharfblick, Klarheit in der Darstellung, Gründlichkeit der Auffassung und Allseitigkeit, die keiner Frage oder Schwierigkeit aus dem Wege geht. Anschauliche Vergleiche, eine frische Darstellung, hie und da gelungene Ironieen, und und wo es am Platze ist, auch rhetorischer Schwung, beleben das Werk, von dem wir ungerne schieden, in allen seinen Partien. Möchte es recht viele „denkende Naturfreunde" durch die Natur zu deren letztem Grunde, zu Gott, hinführen und auch dazu beitragen, daß die Vorurtheile gegen die scholastische Philosophie mehr und mehr schwinden und diese ächte Wissenschaft in immer weitere Kreise dringe.

Salzburg. Joseph Altenweisel.

1. Entstehung und Zweckbeziehung des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte von H. J. Litzinger, Dr. theol. Essen, Druck und Verlag von F. J. Halbeisen, 1883. 128 S. 8°.

2. Die Composition des Johannes-Evangeliums von Paul Keppler, ord. Professor der kath. Theologie an der Universität Tübingen. Tübingen, 1884. Druck von L. Fr. Fues. 118 S. 4°.

1. Litzinger vertheidigt mit Eifer und Fleiß die eigenthümlichen Ansichten, welche sein Lehrer Aberle über Entstehung und Zweck der Schriften des Matthäus und Lukas hegte. Nach ihm sind sie entstanden als Abwehr der Verleumdungen gegen Jesum und die Christen von Seite des jüdischen Synedriums. In einer frühern Schrift[1]) suchte L. „auf neuem Wege, aber mit demselben Resultate" wie Aberle, die Hypothese zu begründen, Matthäus sei zur Abfassung seines Evangeliums dadurch veranlaßt worden, daß das Synedrium zu Jerusalem ein Schreiben gegen das Christenthum an alle Synagogen in und außer Palästina versandt habe; dieses wichtige Schreiben habe von Seite der Angegriffenen nicht ohne Antwort bleiben dürfen; Matthäus habe sie in seinem Evangelium, welches für Palästina aramäisch, für die heidnischen Länder griechisch abgefaßt wurde, geliefert. Bereits hat der verstorbene P. Wieser im Jahrgang 1882 dieser Zeitschrift S. 787 das letztgedachte Schriftchen Litzinger's kurz besprochen und sich jener Hypothese und ihrer Begründung gegenüber ablehnend verhalten. Seitdem ist die oben angezeigte Schrift desselben Verf. über das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte erschienen. Sie hat ähnlichen Zweck, wie die über Matthäus. Es soll der Beweis geliefert werden, 1. daß der jüdische hohe Rath systematisch die Heiden, bez. die römische Staatsgewalt gegen das Christenthum aufgereizt habe, und 2. daß Lukas diesen Angriffen gegen die Christen in seinem Doppelwerke entgegengetreten sei. „Angriff" und „Abwehr" lauten daher die Ueberschriften der zwei Theile der Schrift; dem ersten sind 51, dem zweiten die übrigen 77 Seiten gewidmet. Sie ist gewandt abgefaßt, liest sich leicht und angenehm; aber mit dem Resultate werden sich, wie mir scheint, nach gründlicher Prüfung nicht Viele befreunden können Was konnte den hl. Lukas und ebenso den hl. Matthäus abhalten, den Anlaß des feindseligen Angriffes zu erwähnen, wenn dieser sie zum Schreiben zwang? Nichts von diesem Anlaß ist bei ihnen angedeutet. Nein, die Evangelien und alle apostolischen

---

[1]) Entstehung und Zweckbeziehung des Matthäus-Evangeliums. Essen, Halbeisen, 1881. 64 S. kl. 8°.

Schriften sind ein Theil der apostolischen Predigt und nicht nach außen gerichtet, sondern an und für die Christen abgefaßt. Unter diesem Gesichtspunkte sind sie stets in der Kirche betrachtet worden. So geistreich und gewandt auch die neue Hypothese vertreten werden mag, sie ist unbewiesen und unbeweisbar.

2. Der Verfasser der an zweiter Stelle genannten schönen, auch schön ausgestatteten Abhandlung hat schon früher in einer kleinen aber lehrreichen Schrift [1]) Studien über das Johannesevangelium dem theologischen Publikum geboten. In jener frühern Schrift hatte er sich die Aufgabe gestellt, nachzuweisen, daß das vierte Evangelium nicht später, als die Zeugnisse des Alterthums angeben, geschrieben worden sein kann. Die alten Zeugnisse setzen es an das Ende des ersten christlichen Jahrhunderts und bringen es in Beziehung zum Gnosticismus. In der That ist es ein Evangelium der Gnosis; es gibt die rechte, christliche Gnosis gegenüber der falschen Aufklärung. Wohl sagt Hegesippus, die Kirche sei im ersten Jahrhundert von Irrlehren frei gewesen; doch deutet er auch an, die Anfänge des Sektenwesens seien noch in der apostolischen Zeit zu suchen. Sicher war Cerinth ein Zeitgenosse des Johannes. Aber selbst ohne direkte Zeugnisse müßte man die Entstehung der Gnosis in das erste Jahrhundert hinaufrücken nach dem Naturgesetze, daß die Keime früher da sind, als die ausgebildeten Pflanzen und Früchte. Gab es schon bald nach dem Jahre 100 fertige gnostische Systeme, so müssen die Wurzeln weiter zurückliegen. Johannes erkannte mit seinem Adlerauge die Geisterbewegung seiner Zeit; er erkannte die Verirrungen, welche die alexandrinische Logoslehre und die Memralehre des wieder emporstrebenden Judenthums einleitete, und er trat diesen Lehren mit der rechten christlichen Logoslehre in seinem „pneumatischen Evangelium" entgegen; dasselbe findet sonst nirgends einen Platz, als am Ende des ersten christlichen Jahrhunderts. Tief in das zweite Jahrhundert verlegt, wird es zur „unvermittelt aufragenden Anhöhe, fremd in fremder Welt; das sonderbarste Räthsel, das die Literaturgeschichte aufweist."

Der in jener frühern Schrift geführte Beweis, daß das vierte Evangelium wider die Anfänge der Gnosis gerichtet ist, erhält in der neuen Untersuchung über „Die Composition des Johannes-Evangeliums" ein Seitenstück, das nicht minder kräftig

---

[1]) Das Johannes-Evangelium und das Ende des ersten christl. Jahrhunderts. Akademische Antrittsrede. Rottenburg, W. Bader, 1883. 32 S. 8°.

für die altkirchliche Annahme einsteht. In den Hauptgedanken findet sich manche Verwandtschaft mit Aberle (S. Einleitung in d. N. T. S. 90 ff.). Johannes will (nach 20, 31) durch Vorführung von Zeichen (σημεῖα) den Glauben bewirken oder befestigen, daß der „Mensch Jesus ist der Christus, der Sohn Gottes". Schärfer als die Synoptiker stellt er überall die göttliche Person Jesu voran; sein Evangelium ist eine Geschichte der Selbstoffenbarung Jesu. Die Cardinalpunkte sind 1. die Lehre von der göttlichen Sendung Jesu, 2. die Lehre, daß er, gleich andern Propheten von Gott gesandt, sich doch von ihnen allen als Sohn des sendenden Gottes, als eins mit Gott und selbst Gott, unterscheidet. Dieses Selbstzeugniß durch Worte wird gestützt durch göttliche Werke (10, 25); letztere stehen nie für sich allein da, sondern das Wunder ist stets begleitet von der Lehre als einem Commentar. Diesem Doppelzeugniß von Thaten und Worten Jesu wird noch ein drittes beigefügt, das des Täufers, das eigens um der Juden willen gegeben wurde, damit sie einen Führer aus dem alten Bunde in den neuen hätten.

Nachdem der Verf. dieses dargestellt, durchgeht er die mit dem Evangelium des hl. Johannes vorgenommenen Eintheilungsversuche. Dieselben zerfallen in vier Klassen: 1. nach Ort und Zeit; diese sind ungenügend, weil das Evangelium keine bloß historische Grundlage hat, sondern auch eine ideelle; 2. nach der (außerkirchlichen) Annahme, Johannes habe bloß eine Idee darstellen wollen; diese Annahme wird der historischen Grundlage nicht gerecht, hat aber das Gute, daß sie auf die innere Einheit der Schrift hinweist; 3. nach der (rationalistischen) Annahme, der Verfasser gebe durchweg Allegorien; hiebei verflüchtigt sich der historische Stoff in Nebel. 4. „Eine Vermittelungsrichtung nehmen die ein, welche eine Eintheilung anstreben, welche dem wirklichen Gang der Erzählung und zugleich den die Erzählung beherrschenden Ideen Rechnung trägt." Dieser Richtung glaubt Keppler sich anschließen zu können, und nach ihr entscheidet er sich für eine Dreitheilung. Ein Abschnitt nämlich, nach Cp. 12, ist allgemein anerkannt; ein anderer ist vor Cp. 5 anzunehmen, weil hier zuerst Widerstand und Kampf dem Herrn entgegentritt. Demnach vollzieht sich die Darstellung über die Selbstoffenbarung Jesu als Christus und Gottessohn in drei Kreisen: Anfang 1—4, Fortgang 5—12, Abschluß 13—20. Der an der Spitze stehende Prolog enthält drei Gedankenkreise: V. 1—5, 6—13, 14—18. Er gibt die Grundlinien der richtigen Logoslehre, die dann im Evangelium ausgefüllt werden. Anfang Cp. 1—4: Offenbarung Jesu vor

den Jüngern, in Judäa, Samaria, Galiläa; erste Glaubensfrüchte, erste Anzeichen des Unglaubens. Fortgang Cp. 5—12: Das Licht im Kampfe mit der Finsterniß.[1]) Abschluß Cp. 13—20: Vollendung der Selbstoffenbarung und Vollendung des Unglaubens; Sieg des Heilandes im Tode und Vollendung des Glaubens in der Auferstehung. — Jeder dieser drei Abschnitte gliedert sich in mehrere Unterabtheilungen, die hinwieder für sich integrirende Theile im Plane des durchaus einheitlichen Werkes des Johannes ausmachen. Cp. 21 stellt sich als vom Evangelisten verfaßter Anhang dar.

Gegen den Schluß (S. 106 ff.) polemisirt Keppler wider die allegorisch-symbolische Auffassung, wie sie Hausrath, Hönig, Thoma vertreten. Nach ihnen will der „Johannist" sein ausgebildetes Lehrsystem vortragen; dasselbe ist scheinbar historisch, im Grunde soll der historische Stoff nur symbolische und allegorische Gedanken darstellen. Nikodemus z. B. ist die jüdische Hierarchie, die gleich Bileam fluchen will, aber segnen muß; das Grab des Lazarus stellt das zrstörte Jerusalem vor; Martha ist die judenchristliche, Maria die paulinische Christengemeinde; während Martha sich abmüht mit Werken, vollbringt Maria einen Akt des Glaubens; darum heißt die Salbe der Maria πιστική = Glaubenssalbe u. s. w. Das ist freilich sehr „pneumatisch"; glücklicher Weise hat man es doch nach 19 Jahrhunderten gefunden.

Endlich wird noch die Frage nach der Veranlassung des Evangeliums besprochen (S. 111 ff.). Nach den Aussagen der Alten ist es geschrieben worden gegen die gnostische Christologie. Diese Angaben werden durch die Analyse der Schrift vollauf bestätigt; sie stellt der gnostischen Speculation die richtige Lehre über die Person Christi entgegen. Dazu paßt sehr wohl auch der Antijudaismus des Evangeliums. Die Gnostiker nämlich, welche schon zur Zeit des Johannes auftraten, waren vorzüglich Cerinth und die Ebioniten, welche letztere auch gnostische Anschauungen vertraten, und beide Systeme entstammten dem Judenthum. Selbstverständlich ist aber die antijüdische Richtung des Evangeliums nicht, wie Hilgenfeld meint, ein Gegensatz

---

[1]) Die Gegner Jesu bezeichnet Johannes bekanntlich durchweg als Ἰουδαῖοι. Darunter versteht Keppler mit Aberle jederzeit Leute der Provinz Judäa, Vertreter des orthodoxen Judenthums aus Jerusalem oder aus dessen Nähe, besonders jüdische Lehrer; auch wo in Galiläa solche erwähnt werden, seien Leute aus dem Süden anzunehmen, die sich unter das Volk mischten. Aber 6, 42 scheinen doch Galiläer gemeint zu sein, da sie die Verwandten Jesu kennen.

gegen den alten Bund; dieser wird vielmehr ausdrücklich anerkannt.

Man wird gegen die Resultate der Keppler'schen Untersuchungen nichts Wesentliches einwenden können. Aber auch wer nicht in allen Stücken zustimmen zu können glaubt, wird aus der, auch sprachlich gewandt abgefaßten, Schrift manche Anregung und Belehrung schöpfen.

Freising. Michael Seisenberger.

Geschichte des allmäligen Verfalls der unirten ruthenischen Kirche im 18. und 19. Jahrhundert unter polnischem und russischem Scepter, nach den Quellen bearbeitet von Eduard Likowski, Lic. s. T., Hausprälaten Sr. Heiligkeit, Regens und Professor des Priesterseminars in Posen. Prämiirt durch die polnische historisch-literarische Gesellschaft in Paris. Mit Genehmigung des Verfassers ins Deutsche übertragen von Apollinaris Tloczynski, Domvicar in Posen. I. Bd. Das 18. Jahrhundert. Posen 1885. Verlag von Jos. Jolomicz. XVI, 304 S. 8°.

Im vorliegenden Werke erhalten wir durch Likowski eine willkommene Ergänzung der „Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom" von dem nunmehrigen griechisch-katholischen Bischof Dr. Pelesz, über die wir früher in dieser Zeitschrift Bericht erstattet haben (1880, S. 742—752). Es hatte zwar auch schon P. aktenmäßig dargethan, wie die katholischen Ruthenen noch unter Polens Herrschaft von Rußland aus durch Perfidie und Gewalt um ihren Glauben gebracht wurden, jedoch nur in Kürze und in einer dem Zwecke seines Werkes entsprechenden Weise. L. widmet dem nämlichen Gegenstand ein eigenes Buch und liefert, gestützt auf die verschiedenartigsten und sichersten, meist russischen Quellen, eine sehr ausführliche Schilderung der „moskovitischen Ränke, Gewaltthätigkeiten, Grausamkeiten und Niederträchtigkeiten", durch welche die Union hauptsächlich vernichtet wurde. Hauptsächlich, sagen wir; denn L. ist im Verlaufe seiner gründlichen Forschungen zur Ueberzeugung gelangt, daß nebst der systematischen Verfolgung seitens des schismatischen Rußlands auch noch andere Ursachen mitgewirkt haben, den totalen Ruin einer zwölf Millionen zählenden Kirche so schnell herbeizuführen. Bei genauer, unparteiischer Betrachtung der inneren Zustände des damaligen Königreichs Polen hat er solche in großer Anzahl gefunden; und eingedenk des neuerdings von Leo XIII. allen Historikern ins Gedächtniß zurückgerufenen Canons wahrer Geschichtschreibung (ne quid veri dicere non audeant), trägt er kein Bedenken, offen und rückhaltslos zu constatiren, daß Landtag und Regierung, der

lateinische und ruthenische Episkopat, polnische Priester und unirte Popen, Alle zusammen, das russische Zerstörungswerk vorbereitet, erleichtert und gefördert haben.

Der in der vorliegenden deutschen Uebersetzung erschienene 1. Bd. enthält das 1. Buch: „Die Union vom Anfang des 18. Jahrhunderts bis zur dritten Theilung Polens im J. 1795" und handelt in aufeinanderfolgenden Kapiteln vom Verhältniß Peter des Großen zur Union in Polen (1705—1725), von der Synode in Zamość (1720), vom Bisthum Mohilew (in Polen) als Centralpunkt der schismatischen Agitation (1727—1754), vom Zustand der Union seit der Besetzung des Bischofsitzes in Mohilew im J. 1755 bis zum außerordentlichen Landtage 1767 und 1768, von der durch die schismatischen Bischöfe von Perejaslaw veranlaßten Verfolgung der Union (1760—1783), von der Union in Weißrußland seit der ersten bis zur dritten Theilung Polens (1773—1795), und von Victor Sadkowski, Archimandrit von Sluck und Stellvertreter des schismatischen Metropoliten von Kiew (1783—1796). Zuletzt folgt eine allgemeine Uebersicht der inneren Mängel in der unirten Kirche und eine Darlegung der rechtlichen und socialen Stellung der Ruthenen, besonders der unirten höhern und niedern Geistlichkeit in Polen. Hieraus ersieht der kundige Leser, daß der von L. behandelte Stoff bereits von P. präoccupirt worden ist; doch wirft L.'s ausführlichere und aus neuen Quellen geschöpfte Darstellung ein helleres Licht auf die Leidensgeschichte der so grausam unterdrückten unirten Kirche, und wird das Buch deßhalb auch Solchen gute Dienste leisten, die schon durch P. ins Studium der darin erörterten Fragen eingeführt worden sind.

Was im 1. Kapitel über die Beziehungen Peter I. zu den Schismatikern Polens gesagt wird, das stimmt mit den geschichtlichen Angaben über die Anwesenheit des Czaren in anderen Gegenden überein. Beim Erscheinen des Moskoviters schöpfte das Schisma immer neuen Muth; der russische Autokrator warf sich überall zum Schirmherrn der Schismatiker auf; das war sein ererbtes Mittel, politischen Einfluß nach außen hin zu gewinnen und die Nachbarländer an sich zu ziehen.

In der Darstellung des vielgenannten Provinzialconcils von Zamość und seiner Folgen läßt L. die in späterer Zeit unter den Ruthenen eingeführten „Aenderungen und Verbesserungen des Ritus" als gleichwerthig mit den von der Synode selbst vorgeschlagenen und vom heiligen Stuhle approbirten Neuerungen erscheinen. Eine solche Gleichstellung können wir aus verschiedenen Gründen nicht billigen. Derartige von

Bischöfen oder sonstigen Diözesanbehörden oder gar von Privatpersonen herstammende Abänderungen sind, vom canonistischen Standpunkt aus betrachtet, durchaus illegitim, denn einerseits ist die Gewalt, Neuerungen im Ritus zu gewähren, dem Papste ausschließlich vorbehalten, und andererseits ist jede, wenn auch rechtmäßig vom Papste erlangte Abänderung eine Ausnahme von dem allgemein gültigen Gesetz, das die Integrität und Reinerhaltung des griechischen Ritus vorschreibt; als solche Ausnahme und Neuerung ist sie nach den Grundsätzen des canonischen Rechtes eine res odiosa und deßhalb stricte interpretanda et nullatenus in consequentiam trahenda. Die päpstliche Gutheißung der in Zamość beschlossenen Neuerungen im Ritus war ihrer Natur nach auf die vom Concil ausdrücklich bestimmten Punkte zu beschränken, auch wenn das römische Approbationsinstrument die Verpflichtung der Reinerhaltung des griechischen Ritus nicht so scharf betont hätte; auf weitere Fälle durfte sie nicht ausgedehnt werden. L. macht zwar geltend, durch einige dieser Neuerungen sei der griechische Ritus in mancher Hinsicht eigentlich nur von Zuthaten späterer Zeit gereinigt und so der ursprünglichen Form wiederum zugeführt worden. Allein der griechische Ritus, den der apostolische Stuhl in seiner Integrität erhalten wissen wollte, ist nicht „der Usus des ersten Kirchenzeitalters", sondern der Ritus, wie er concret vor dem Schisma bestand (quem ante schisma orientales servabant et profitebantur; vgl. unsere Symbolae t. 2., VIII); in diesem Ritus eigenmächtig Abänderungen aus den ältern Liturgien einführen, hieße, vom Standpunkte des Rechtes aus betrachtet, ebensoviel als die jetzigen Rubriken des römischen Missale nach eigenem Ermessen abschaffen und durch Vorschriften der ältesten römischen Kirche ersetzen wollen. — Doch auch abgesehen von der Illegitimität jener nachconciliarischen Neuerungen, waren dieselben von übeln Folgen für die Union selbst begleitet, insoferne sie in der Absicht eingeführt wurden, die Unirten äußerlich den Lateinern mehr zu conformiren. Wahr ist, was L. (in einigem Widerspruch mit dem, was er im 2. Kapitel sagt) im vorletzten Kapitel bemerkt über die nachtheiligen Wirkungen der aus der lateinischen Kirche zur Hebung des Gottesdienstes und der Frömmigkeit im ruthenischen Volke in den griechischen Ritus eingeführten Gebräuche und Sitten: „Der geborene Ruthene witterte darin die Absicht, die ruthenische Kirche latinisiren zu wollen, besonders, da es ihm nie an Aufhetzern gegen die Polen fehlte." Der Vorwurf der Schismatiker, daß die römische Kirche bei ihrem Unionswerke stets auf die Vernichtung der orientalischen Riten und auf die Latini-

sirung der Unirten ausgehe, zieht sich wie ein rother Faden durch alle Bücher, in denen sie der Union gedenken.[1]) — Dazu kommt noch speziell für die katholischen Ruthenen, daß durch eine fortgesetzte Aufdrängung des lateinischen Ritus die Erwartungen des heiligen Stuhles rücksichtlich des Morgenlandes immer mehr vereitelt werden. O mei Rutheni, hatte Urban VIII. in der Freude seines Herzens ausgerufen, per vos Orientem me conversurum spero!

Was die nicht gar zahlreichen synodalen Abänderungen des Ritus betrifft, so bestehen dieselben alle zu Recht und es hat das Concil gewiß triftige Gründe gehabt, sie zu beantragen. Darin vermögen wir jedoch dem Verfasser nicht beizupflichten, daß alle abgeschafften Gebräuche in dem Grade verwerflich seien, wie sie im Buche dargestellt werden. So ist, um nur ein Beispiel anzuführen, die Zugießung von etwas lauem Wasser (infusio τῆς ζέσεως) in den consekrirten Kelch sicherlich nicht verboten worden, weil sie bei den Schismatikern gebräuchlich gewesen sei, oder „um das allerheiligste Sakrament nicht der Gefahr der Ungültigkeit auszusetzen.“ Dieser Gebrauch hat in der griechischen Kirche vor dem Schisma bestanden, bleibt auch nach wie vor im griechischen Ritus aller unirten Nationen bestehen, und ist sogar dort, wo seine Beseitigung (außer Ruthenien) beantragt worden war, ausdrücklich als obligatorisch erklärt worden, was wegen seiner mystischen Bedeutung gute Gründe für sich hatte. Auch können wir, um noch ein Bedenken gegen die Darstellung L.'s auszusprechen, nicht einsehen, wie die vom Concil beschlossene Einführung „gelesener“ Messen den „fast ohne Ausnahme verehelichten“ Pfarrklerus „zum täglichen Celebriren angeregt habe“, da doch die Synode selbst auf die Beobachtung des Canons gedrungen hatte: ante missam per

[1]) Es ist beispielsweise in einem vor Kurzem vom königlichen rumänischen Cultus- und Unterrichtsministerium herausgegebenen Werke behauptet, daß nicht nur in frühern Zeiten die Absicht bestanden, den griechischen Ritus allmälig abzuschaffen und den römischen einzuführen, sondern „daß auch gegenwärtig noch der griechische Cultus in Rom selbst mißfällig angesehen und als ein vor der Hand unerläßliches Uebel nur bis zum Eintritt günstigerer Verhältnisse geduldet werde“. So Hurmuzaki, Fragmente zur Gesch. d. Rumänen, 2. Bd. S. 59. Zur Bekräftigung dessen wird fort und fort in den rumänischen Zeitungen auf die unirten Ruthenen verwiesen. In einem im Auftrag der Propaganda für das Vatikanische Concil von einem erfahrenen Missionär verfaßten Votum, das als Ms. gedruckt ist, finden wir die wirklich erfolgte oder doch gefürchtete Einführung lateinischer Gebräuche sogar als einen Hauptgrund der unüberwindlichen Abneigung und des Mißtrauens der Orientalen hervorgehoben. Es heißt darin: Orientales naturaliter inflati et rituum suorum tenacissimi id ferre non valentes, multum odii concipiunt contra ecclesiam Romanam.

triduum esse ab usu matrimonii abstinendum. (Collect. Lacens. II. 71.)

Schmerzlich überraschend ist, was L. anläßlich des Landtages vom J. 1767 über „die Glaubenslosigkeit, den unmoralischen Wandel und die politische Verblendung“ der Spitzen des damaligen lateinischen Episkopates Polens mittheilt. Wenn er in Benützung der angeführten polnischen Quellen richtig vorgegangen ist, dann begreift es sich leichter, wie die Hand des Herrn die unglückliche, von ihren obersten Führern schmählich verrathene Nation so schwer getroffen hat.

Die scharfen Bemerkungen S. 206 über die Unzuverlässigkeit der Angaben Theiners finden ihre Bestätigung auch bei andern Historikern, die in der Lage sind Theiners Publicationen mit den archivalischen Quellen zu vergleichen. Seine Monumenta vetera Poloniae et Lithuaniae . . historiam illustrantia haben sich bei genauerer Prüfung so fehlerhaft und unbrauchbar erwiesen, daß sich die rumänische Akademie von Bukarest dazu entschlossen hat, sämmtliche Stücke, die sich auf Rumänien beziehen, durch einen eigens dazu abgeordneten Fachmann, M. G. Obédénare, im Vatikanischen Archiv revidiren und corrigiren zu lassen.

Was über die fast curiose Furcht schismatischer Prälaten vor einer Disputation ihrer Pfarrer mit den Jesuiten berichtet wird (S. 83), das trifft auch für Siebenbürgen zu, wo ein geistlicher Vorgesetzter seinem Untergebenen außer andern Strafen einen zweitägigen Arrest zuerkannte, quod cum Jesuita disputasset (Symbolae, t. 2., 1045).

Die zwei letzten Kapitel, in denen ausführlich gezeigt wird, wie die inneren Zustände Polens und der ruthenischen Kirche selbst das russische Zerstörungswerk gefördert haben, sind besonders lehrreich und verdienen in unserer Zeit angesichts des unversöhnlichen Antagonismus beider Nationalitäten recht beherzigt zu werden. Unter den dort aufgezählten mitwirkenden Ursachen hätte auch die Unkenntniß einer Nation über den Ritus der andern angeführt werden müssen. Diese dauert großentheils bis auf den heutigen Tag und ist vielfach Schuld daran, daß man sich gegenseitig nicht gerecht wird.[1])

---

[1]) Erst vor Kurzem haben wir das neuerdings bestätigt gefunden. Ein gebildeter Geistlicher von lateinischem Ritus, der aus einer gemischten Gegend stammt und an einer Universität mit Ruthenen Theologie studiert hat, klagte, daß das ruthenische Volk sich in der Kirche ganz unanständig benehme, er habe es vor dem Allerheiligsten sich hin und her bewegen und hüpfen gesehen. Der strenge Censor hatte, wie sich herausstellte, keine Ahnung von den kirchlichen μετάνοιαι der Ruthenen, bei

Schließlich noch eine Bemerkung über die Basilianer. Wenn L. es ihnen zum Vorwurf macht, daß „sie für sich das ausschließliche Anrecht auf die Bischofswürde in Anspruch nahmen" so ist er im Unrecht; denn selbst abgesehen von dem verbrieften Rechte, das der Orden in Polen besaß (S. 3 u. 47), konnten die Bischöfe der unirten Kirche zufolge der damals herrschenden Disciplin nur aus dem Orden genommen werden. In den Symbolae haben wir mehrere Ernennungen von Säcularpriestern zu Bischöfen der griechisch-katholischen Kirche in Ungarn und Siebenbürgen angeführt; alle wurden von Rom angehalten, vor allem andern in den Orden des hl. Basilius einzutreten, das Noviziat durchzumachen und die reguläre Profeß abzulegen; erst als wirkliche Basilianer durften sie zu Bischöfen consekrirt werden.

Nikolaus Nilles S. J.

1. In Summam theologicam Divi Thomae Aquinatis praelectiones habitae in pontificio seminario Romano et collegio Urbano a Franc. prof. Satolli. Tom. I. Romae 1884, ex typogr. polyglotta S. C. de propaganda fide. 8°. 592. p.

2. Enchiridion philosophiae seu disciplina humanae rationis ad scientiam veritatis comparandam. Pars. I. complectens Logicam universam. Auctore Fr. Satolli, socio acad. Rom. S. Thom. Aquin. Brunae 1884, typis et sumptibus pontificiae typographiae o. s. B. Raihrad. 8°. 270. p.

1. Der Name des gelehrten Verfassers, welcher seit einer Reihe von Jahren mit unermüdlichem Fleiß die Lehre des Fürsten der Schule durchforscht, gibt eine gewisse Bürgschaft

---

denen sie sich zwanzig bis dreißigmal auf den Boden niederwerfen. Ein anderer lateinischer Priester, ein Mann von achtbarer schriftstellerischer Thätigkeit, glaubte die heutigen Unirten ohneweiters als schismatisch ausgeben zu müssen, weil er mit eigenen Ohren gehört habe, wie sie in ihrer Liturgie des Patriarchen von Constantinopel gedächten. Er hatte in einer unirten Kirche dem sog. ἀπολυτίκιον (Schlußsegen) beigewohnt, in welchem der Fürsprache „unseres heil. Vaters Johannes Chrysostomus, Erzbischofes von Constantinopel" Erwähnung geschieht; er hatte nur die Worte „Erzbischof von Constantinopel" verstanden und glaubte die Unirten in flagranti des Bekenntnisses ihrer Sympathien für den schismatischen Patriarchen von Ct. ertappt zu haben. Wenn aber unter gelehrten Lateinern solche Unkenntniß angetroffen wird, was ist dann von den ungebildeten Griechen bei ihren Urtheilen über die Lateiner zu erwarten? Eine Idee von den Ungeheuerlichkeiten die sie der abendländischen Kirche zuschreiben, gibt z. B. der rumänische Observatoriulu vom 24./12. Juni 1885, Nr. 45., p. 180, wo des weitern über diesen Gegenstand gehandelt wird.

für dieses Werk, das, einmal zum Abschluß gelangt, nicht ohne eigenartigen Einfluß auf das Studium der Theologie sein wird. Bis jetzt liegt uns der erste Band zur Beurtheilung vor. Derselbe behandelt im prologus (S. 5—19) eingehend den durch seine auffallende Kürze etwas schwierigen Prolog, welchen der hl. Lehrer seiner theologischen Summa vorausschickt, und worin er im Vertrauen auf den göttlichen Beistand das zu leisten verspricht, was ihm als doctor catholicae veritatis obliege. Dann folgt der eigentliche Commentar zu den ersten dreizehn Fragepunkten oder Quästionen des ersten Theiles der Summa, nämlich: de sacra doctrina, qualis sit et ad quae se extendat; de Deo, an Deus sit; de Dei simplicitate; de Dei perfectione; de bono in communi; de bonitate Dei; de infinitate Dei; de existentia Dei in rebus; de Dei immutabilitate; de Dei aeternitate; de unitate Dei; quomodo Deus a nobis cognoscatur; de nominibus Dei. An diese ausführliche Erläuterung schließt sich ein übersichtlicher Realindex an.

An Commentaren zu den Werken des hl. Thomas fehlt es nun allerdings nicht. Konnte doch Possevin zu seiner Zeit bereits mehr als siebenhundert aufzählen, von welchen die Mehrzahl sich mit dem Hauptwerke, der theologischen Summa, befaßt. Manche neue sind seitdem noch erschienen. Aber viele dieser Commentare sind jetzt kaum mehr als dem Namen nach bekannt; andere sind wegen ihrer Seltenheit nur wenigen zugänglich; wieder andere entsprechen den Anforderungen, die man an einen guten Commentar billigerweise stellen muß, keineswegs und führen nicht in das Verständniß der commentirten Bücher ein; die wenigen jedoch, die an und für sich brauchbar wären, berücksichtigen nicht die theologische Tradition und ihre Entwicklung von den Zeiten des hl. Lehrers an bis auf unsere Tage, weil sie eben nicht der Gegenwart angehören. Ein ausführlicher Commentar der theologischen Summa des hl. Thomas muß aber die katholische Wahrheit nicht bloß in jener Fassung und Begründung erläutern, welche der große Meister anwendet, sondern auch, wenn nicht ausführlich, so doch andeutungsweise darthun, wie das ganze theologische Lehrgebäude in seinem wunderbaren Ausbau bis auf unsere Tage mit der soliden Grundlage, welche wir bei dem „Fürsten der Schule" und „Lehrer der ganzen Kirche" finden, zusammenhängt. Ohne diesen Nachweis des engen Verhältnisses, worin die heutige katholische Lehre, als Wissenschaft betrachtet, zum hl. Thomas steht, ist ein gründlicher Commentar der Summa nicht denkbar.

Den Versuch eines solchen Commentars, den ersten dieser Art in unserer Zeit, bietet Satolli in den bisher erschienenen „praelectiones“. Er will einerseits den Leser mit der Lehre des Heiligen gründlich vertraut machen und ihren tiefen Sinn erschließen, andererseits aber auch den inneren Zusammenhang dieser Lehre mit der heutigen katholischen Wissenschaft nachweisen.

Zunächst erläutert er die einzelnen Begriffe oder Termini, die theils wegen ihrer Dunkelheit, theils wegen ihres zwei- oder mehrdeutigen Sinnes einer Erklärung oder Begrenzung bedürfen; das geschieht hauptsächlich durch die Erklärung der „Titel“, womit die einzelnen Artikel vom hl. Lehrer bezeichnet werden. So ist in der Formulierung des Beweissatzes und in der Beweisführung selber der Unklarheit und Verworrenheit vorgebeugt. Andere Termini, deren sich Thomas für seine Argumentation oder in der Widerlegung entgegengesetzter Ansichten bedient, finden an gelegener Stelle ihre passende Deutung. Diese Darlegung der Termini, welche in der Regel das Subject und Prädicat der Conclusion bilden, oder zu einem derselben gehören, füllt bei S. den ersten der vier Paragraphe aus, in die fast stereotyp jeder Artikel eingetheilt ist. Im zweiten Paragraph erörtert er die Lehre, „die theologische Thesis“, welche der Heilige im corpus articuli mit dem bekannten: Respondeo dicendum einleitet und begründet. Diese Thesis nennt er conclusio, weil sie im Syllogismus, durch welchen sie bewiesen wird, als formale conclusio wiederkehrt. Die Prämissen aber, aus denen die Conclusion gefolgert wird, sind nicht bloß die, welche der hl. Thomas verwendet, sondern auch andere, wie sie spätere Theologen gebrauchen. Ist in einem Artikel mehr als eine Wahrheit zu beweisen, so finden wir beim Verfasser auch gewöhnlich mehr als eine Conclusion. Was die Fassung der Conclusionen selber betrifft, so findet diese unseren vollen Beifall; denn in der Regel bestehen sie aus den nämlichen Worten, wie sie in der Summa vorkommen; wo eine Aenderung stattfindet, geschieht es nur deshalb, um den Ausdruck des Originals wo möglich noch mehr zu präcisieren. Was Aristoteles in seiner Topik so sehr empfiehlt und sogar dem Defendenten als Vorschrift an's Herz legt, daß nämlich die Thesis kurz zu fassen sei, das hat S. nach dem Vorgange des hl. Thomas glücklich getroffen; seine Conclusionen sind keine langen Perioden mit oratorischem Rhythmus, sondern einfache, schlichte Säze, bei deren Lesung man sofort weiß, um was es sich handelt, und die wegen ihrer Kürze auch während der längeren Beweisführung stets dem Gedächtnisse eingeprägt bleiben.

Die Beweisführung selber anlangend, so richtet sich diese vorzugsweise nach dem hl. Lehrer und beginnt darum mit dem in den Worten Sed contra est angedeuteten Auctoritätsbeweis, der entweder der heiligen Schrift oder den Vätern oder bewährten Philosophen, wie Plato und Aristoteles entnommen ist. Die von Thomas bloß angeführten Texte werden selbstverständlich weiter ausgeführt und durch andere, die meist nicht weniger zutreffend sind, vermehrt. Dann folgen in der Regel die Vernunftbeweise, die der Heilige, sei es in seiner eigentlichen Argumentation im corpus articuli, oder in den nachfolgenden Widerlegungen bringt. Diese sind aber auch vielfach durch andere Beweise dieser Art erweitert und bekräftigt. Ist nun auch bei den Auctoritätsbeweisen nicht immer die syllogistische Form eingehalten, so fällt es doch nicht schwer, dem Verfasser bei seiner trefflichen Auseinandersetzung der Texte zu folgen. Vielleicht hat S. durch diese freiere Form nur einen Ruhepunkt gewähren wollen, damit man ihm leichter für die folgende Argumentation folgen könne. Denn diese ist streng syllogistisch und recht geeignet, in das wahre Verständniß der Lehre, welche Thomas so tief erörtert und begründet, einzuführen. — Im dritten Paragraph geht dann S. zur Lösung der vom hl. Thomas unter den Worten Videtur quod angeführten Einwürfe über. Auch diese haben manchmal einen nicht unerheblichen Zuwachs erhalten. Auch hier findet sich wieder die klare scholastische Disputationsform, nach welcher der Einwand syllogistisch formuliert und durch den Gegenschluß des Defendenten in klarer und bündiger Weise widerlegt wird. In diesem Theile fehlt es nicht an treffenden Bemerkungen, die sich sowohl auf den Sinn der vorgebrachten Schwierigkeiten, als auf die Punkte der Widerlegung beziehen und so neues Licht über den vom hl. Thomas aufgestellten Lehrsatz verbreiten. — Im vierten Paragraph endlich beschäftigt sich der Verf. damit, die so allseitig beleuchtete Conclusion des Heiligen in ihrer Beziehung zu den verschiedenen Lehrmeinungen und Auffassungen späterer Theologen und Philosophen, wie Cajetanus, Bannez, Toletus, Canus, Aristoteles, Spinoza, Rosmini, Hartmann u. s. w., sowie in ihrem Verhältniß zur heutigen Auffassung und Lehre der katholischen Kirche darzustellen und darauf hinzuweisen, daß der englische Lehrer in der That der wahre Vertreter der katholischen Wissenschaft bezüglich des in Frage stehenden Lehrpunktes ist. In diesem letzten Abschnitte verfährt S. mehr in historischer oder in freier polemischer Weise, weil es ihm hier mehr um eine kurze, allgemeine Uebersicht als um eine tiefe eingehende Erörterung zu thun ist.

Der Verfasser bietet aber auch eine klare Einsicht in den inneren Zusammenhang der einzelnen Artikel, die unter einer Quästion behandelt werden, sowie der Quästionen unter einander. Das Letztere geschieht auf Grundlage der scharfsinnigen Untersuchungen, welche der hl. Lehrer gleich im Eingange seiner Summa macht; wir werden da bekannt mit dem sogenannten subiectum attributionis der Theologie des hl. Thomas, dem obiectum formale u. s. f. und bekommen einen Einblick in den ganzen Organismus seines theologischen Systems. Das logische Verhältniß ferner, worin die Artikel jeder Quästion im Besonderen zu einander stehen, wird nach dem Vorgange der Summa überall dem ersten Artikel vorausgeschickt und genau bestimmt.

Sind wir auch mit der Bearbeitung der einzelnen Artikel im Ganzen einverstanden, so glauben wir doch, daß der Verfasser bei der Erklärung der sprachlichen Termini ein Uebriges gethan hat. Er ist manchesmal zu weitläufig und mitunter etwas rhetorisierend. Auch sind die Belegstellen, die er bringt, zu zahlreich. Wäre der erste Paragraph auf die Hälfte reduciert worden, so wäre dieser Band, der, ungeachtet er bloß dreizehn Quästionen behandelt, fast 600 Seiten zählt, vielleicht um 100 Seiten kleiner geworden. Eine Kürzung scheint schon im Interesse der glücklichen Vollendung des auf viele Bände berechneten Werkes zu liegen. Ebenso glauben wir, daß der letzte Paragraph, worin der Zusammenhang der Lehre des Aquinaten mit der heutigen katholischen Wissenschaft behandelt wird, eine Aenderung zu Gunsten der ganzen Darstellung erfahren könnte. Es werden nämlich nicht selten theologische Ansichten als falsch und der Lehre des hl. Thomas widersprechend hingestellt, ohne daß man dieselben genau kennen lernt; die stets wörtliche Citation der betreffenden Auctoren statt der oft unbestimmten indirecten Angaben über ihre Ansichten möchte sich, um diesem Uebelstande, der wohl nicht ganz vermieden werden kann, einigermaßen vorzubeugen, mehr empfehlen. Hie und da hatten wir auch den Eindruck, als ob der Verfasser etwas subjectiv verfahre und allzu kategorisch gegen Forschungsresultate von Celebritäten der Theologie vorgehe. Mit der Anerkennung der unbestrittenen Vorzüge des Werkes verbinden wir den Wunsch, der begabte Verfasser möchte in den folgenden Bänden bei seiner hohen und gerechten Begeisterung für das erhabene Ideal, welches er verwirklichen möchte, nämlich den Fürsten der Schule als den wahren und ersten Lehrer der katholischen Wissenschaft auf seinen Ehrenplatz zu erheben, in den Ausdrücken stets jene Nüchternheit und jenes Maßhalten beobachten, das einem rein wissenschaftlichen Werke nothwendig ist; und hier reden wir nicht

von den Partieen, in welchen er seine Syllogismen bildet, und wo er ohnehin durch die streng wissenschaftliche Form gebunden ist, sondern von den Amplificationen, die bei erklärenden und polemischen Theilen nothwendig sind.

Der besprochene Commentar ist ein in seiner Art einziges Werk und legt glänzendes Zeugniß ab von dem vielverheißenden Eifer, der in der ewigen Stadt unter den Auspicien des glorreich regierenden Papstes Leo der Belebung ächt katholischer Wissenschaft zugewendet wird.

2. Gleichzeitig mit dem Commentar zur Summa des heil. Thomas läßt der unternehmende römische Gelehrte zu Brünn im Verlag der Buchdruckerei des Benedictinerstiftes Raigern ein Handbuch der gesammten Philosophie erscheinen. In dem erschienenen ersten Bande gibt er nach dem üblichen Vorwort an den Leser, worin er seinen Plan und seine Methode darlegt, in der ersten und zweiten Lection die nothwendigen Aufschlüsse über Philosophie überhaupt und speciell über Logik (S. 3—19). Dann folgt die eigentliche Logik, von der er nacheinander behandelt: die Lehre von den Begriffen und Kategorieen, die Lehre vom Urtheil, vom Schluß im Allgemeinen und von der Induction, vom beweisenden (demonstrativen) Schluß und von der Wissenschaft, vom dialectischen Schluß und von der Methode des Disputierens, endlich vom sophistischen Trugschluß. Zweck dieses Enchiridions ist nach dem Verfasser, in einfacher und verständlicher Sprache die Anfänger in das Verständniß der wahren Philosophie des Aristoteles nach ihrer Bearbeitung und Darstellung durch den hl. Thomas einzuführen. Dieses Zweckes wegen will er alle Nebenfragen, die nicht streng zur Reproduction dieser Philosophie gehören, unberührt lassen; einschlägige Irrthümer und Schwierigkeiten sollen vor der Hand wegbleiben, oder wenigstens nicht eingehend behandelt werden; es sollen die Lectionen so eingerichtet sein, daß dem mündlichen Unterrichte und der weiteren Erklärung des Lehrers ein großer Spielraum bleibe.

Wenn wir auch dem Bestreben des hochverdienten Verfassers, die wahre Philosophie wieder zur Geltung zu bringen, unser volles Lob zollen und jede gediegene Arbeit, welche uns mit der Philosophie der Alten bekannt macht, dankbar annehmen, so müssen wir doch dafürhalten, daß beim Unterrichte der Jugend zu einer gründlichen Ausbildung vor allem den Bedürfnissen der Zeit Rechnung zu tragen sei. Unsere Zeit verlangt gewiß eine Umkehr von falschen Bahnen und eine Rückkehr zu den „wahren Quellen" der Philosophie, um die Worte Leo's XIII. zu ge-

brauchen, nicht aber, daß man einfach bei den Quellen stehen bleibe, ohne diejenigen zu beachten und zu benützen, welche seither auf den Bahnen der Alten gewandelt sind. Die einfache Reproduction der alten Philosophie genügt deshalb noch nicht. Der Verfasser hält sich in seinem Lehrbuche ausschließlich an das Organon des Aristoteles und an die Commentare, die der hl. Thomas zu demselben geliefert hat. Unseres Erachtens hätte vor allem die kritische Logik neben der formalen auch ihren Platz finden sollen. Ueberdieß haben manche Theile der formalen Logik eine faßlichere Umgestaltung durch die Neueren erhalten. Es sei auch erlaubt zu bemerken, daß Aristoteles und der hl. Thomas stets die Errungenschaften anderer auf dem Gebiete des Geistes berücksichtigt und uns so durch ihr eigenes Verfahren vor einer gewissen Einseitigkeit gewarnt haben. Wenn dann der Verfasser meint, in einem Lehrbuche auf Irrthümer und Schwierigkeiten nicht näher eingehen zu sollen, so möchten wir ihm hierin nicht beistimmen. Denn gerade die Widerlegung der Irrthümer und Schwierigkeiten schärft den jugendlichen Verstand und läßt die Wahrheit, unter verschiedenen Gesichtspunkten ausgeprägt, in schönerem Glanze erscheinen. Es lehren uns wieder die beiden ebengenannten unübertrefflichen Meister, daß man beim Unterrichte falsche Ansichten widerlegen und Einwürfe lösen müsse. Es will uns ferner bedünken, daß S. bei seinem Bestreben, sich kurz zu fassen, nicht immer klar und verständlich geblieben ist. Dies gilt besonders von der Behandlung der modalen Syllogismen und der Angabe der aristotelischen *τόποι*, nach welchen man Definitionen und Probleme angreifen kann. Es wäre vielleicht besser gewesen, nur einiges aus der Topik überhaupt zu berühren und alles andere, ebenso den modalen Syllogismus ganz beiseite zu lassen.

Im Interesse der Wahrheit und der guten Sache, für die der Verfasser so rüstig und mannhaft streitet, haben wir diese Bemerkungen gemacht. Weil wir die Wichtigkeit eines philosophischen Enchiridions für die studierende Jugend lebhaft fühlen, ist uns daran gelegen, ein Schärflein zur größtmöglichen Vervollkommnung des Gebotenen beizutragen. Das Werk wird aber auch in seiner jetzigen Gestalt unter der Hand eines kundigen Lehrers sich nützlich erweisen. Wir wünschen demselben, recht große Verbreitung.

Freinberg b. Linz. Heinrich Heggen S. J.

Bemerkungen und Nachrichten.

Zum Diarium Burchard's aus dem Pontificate Innocenz' VIII. und Alexanders VI. Was wir von dem Diarium zu erwarten haben, sagt uns Burchard in der Einleitung: res meo tempore gestas que ad ceremonias pertinere videbuntur, etiam saltem quedam extra, inferius annotabo.[1] Das Buch beschäftigt sich demgemäß vorwiegend mit den kirchlichen Festlichkeiten an der päpstlichen Capelle, mit dem Ceremoniell beim Empfange von Gesandten und hohen Persönlichkeiten. Wir lernen daraus den „clericus ceremoniarum" als einen geschulten Meister in seinem Fache kennen, der bei Meinungsverschiedenheiten seine Ansicht dem Papste und den Cardinälen gegenüber mit Festigkeit vertritt, die liturgischen Verstöße der letzteren gewissenhaft registrirt, aber auch so ehrlich ist, mitunter seine eigenen Fehlgriffe zu verzeichnen.

Das Diarium bietet sonach dem Liturgen und Archäologen ein reiches Material; uns jedoch interessieren hier nur die eingestreuten Notizen historischen Inhalts. Bei dem im 15. Jahrhunderte herrschenden Nepotismus, bei der Familienpolitik, die namentlich unter Alexander VI. am üppigsten wucherte und seinem Pontificate für alle Zeiten das Siegel aufgedrückt hat, konnte es nicht ausbleiben, daß der Diarist auch das geschichtliche Gebiet streifen mußte, und diesem Umstand verdankt das Werk das Interesse, welches seit den ersten Ausgaben (17. Jh.) sich rege erhalten.

Allein das Verlangen nach der chronique scandaleuse wird weit weniger befriedigt, als man vielfach behauptet hat.

Für die Zeit von Innocenz VIII. (tom. I. 1483—1492) behält das Werk beinahe ausschließlich den Charakter eines Ceremoniale. Etwas reichlicher ist die Regierung Alexanders VI. von 1492—1499 (tom. II.)

---

[1]) Diar. ed. Thuasne I, 1. Aehnlich beginnt Burchard das Jahr 1497: Incipit liber notarum . . . de rebus tempore meo gestis ad ceremonias pertinentibus, etiam aliquibus extra eas. L. c. II, 346.

mit geschichtlichen Nachrichten bedacht. Wir gewinnen aus den disiecta membra ein culturhistorisches Bild von dem Leben und Treiben am päpstlichen Hofe, aber auch hier wird derjenige nicht befriedigt, den nach Anmerkungen skandalöser Natur gelüstet. Am stärksten treten die Tagesereignisse in der 3. Periode (tom. III. 1500—1506) in den Vordergrund, wo vor allem die Gestalt des Cäsar Borgia das Interesse in Anspruch nimmt; auch die Mittheilungen bedenklichen Inhalts finden sich in diesem Abschnitt.

Die Eigenschaften eines Geschichtsschreibers dürfen wir nun freilich bei Burchard nicht voraussetzen. Niemals erhebt er sich von der Mittheilung einzelner Thatsachen zu einer Idee, die Ereignisse werden ohne Rücksicht auf die größere oder geringere Bedeutung nüchtern und trocken der Reihe nach verzeichnet: daß er sich den fünften Backenzahn, qui concavus et corruptus erat, hat ausziehen lassen, folgt dem Berichte über eine stürmische Audienz der spanischen Gesandten beim Papste. Vergl. Diar. II, 507. Es muß an dieser Stelle gegen Leonetti[1]), der die Bedeutung des Diariums zu tief herabdrückt, betont werden, daß wir uns in ähnlicher Lage ja auch bei den Chroniken der mittelalterlichen Mönche befinden. Oft möchte man geradezu wünschen, die Verfasser hätten mehr Nachrichten im schlichten Gewande geboten, als mit ihrer Bildung geprunkt und den Stoff der äußern Form untergeordnet. Burchard war vermöge seines Amtes Zeuge mancher Vorgänge im Vatican, die befreundete Stellung zu einigen Cardinälen verschaffte ihm weitere Mittheilungen und gewiß auch die Beziehungen zu den Gesandten der verschiedenen Staaten. Es darf uns daher nicht wundernehmen, wenn seine Bemerkungen in den Depeschen oft ihre Bestätigung finden; es schöpften eben beide Theile aus derselben Quelle oder es fand durch persönlichen Verkehr ein gegenseitiger Austausch statt. Ferner zeigt sich der Diarist sehr vorsichtig, indem er es regelmäßig notirt, wenn ihm nur Gerüchte zu Ohren gekommen. Wird auch dadurch der Werth mancher Nachricht herabgedrückt, so wissen wir doch, daß wir kein sicher verbürgtes Factum vor uns haben.

L. Thuasne[2]) bietet neuestens zum erstenmale den unverkürzten Text nach den Manuscripten der Pariser Nationalbibliothek und dem damit übereinstimmenden Codex des Palazzo Chigi in Rom.[3]) Es hat zwar vor ihm Gennarelli (Johannis Burchardi Diarium, Florenz 1854) den Versuch gemacht, das Werk nach der Florentiner Copie zu veröffentlichen; dasselbe reicht indeß nur von 1484 bis 1494. Seine Vorlage weist gegenüber der von Thuasne an manchen Stellen, besonders dort, wo

---

[1]) Papa Alessandro VI. 3 voll. Bologna 1880. Vgl. III. 497—509.

[2]) Johannis Burchardi Diarium sive Rerum Urbanarum Commentarii (1483—1506). Texte latin publié intégralement pour la première fois d'après les manuscrits de Paris, de Rome et de Florence avec introduction, notes, appendices, tables et index par L. Thuasne. Tom. I. (1483—1492) Paris 1883, tom. II. (1492—1499) Paris 1884, tom. III. (1500—1506) Paris 1885.

[3]) Der Codex Chigi wurde nach Thuasne unter Alexander VII. (Fabio Chigi 1655—1667), hergestellt.

liturgische Vorgänge besprochen werden, Kürzungen auf. Man war demnach für das Pontificat Alexanders bisher auf die Ausgabe von Eccard[1]) angewiesen, deren Text vielfach corrumpirt erscheint und als ein Auszug betrachtet werden kann, dem das Bestreben zu Grunde liegt, vorwiegend die Notizen historischer Natur auszuheben.

In der „Notice biographique", welche die Einleitung zum III. Bande bildet[2]), bespricht Thuasne die Manuscripte des vaticanischen Archivs. Darnach befindet sich daselbst ein Original-Manuscript (n. 9) von Burchard, welches aber nur das Pontificat von Innocenz VIII. behandelt und den Zeitraum vom 21. Dec. 1483 bis zum 14. Juni 1492 umfaßt, ganz conform den bis jetzt veröffentlichten Copien.[3]) Auch die Lücke vom 9. Juni 1490 bis zum 8. August 1491 kehrt dort wieder. Vergl. Diar. I, 415. Die übrigen Manuscripte sind Copien: Nr. 7838 (1483—1492); Nr. 5628, 5629, 5630, 5631, 5632, 5945 (1492—1503); Nr. 8673, 8674, 8675, 8676 (1483—1506). Leonetti kennt dieses Original nicht, dagegen führt auch er (I, XXVII, Fonti) die von Thuasne citirten Nummern an, nur mit einer Aenderung: 5628, 5629, 5630, 5631 (bis), 5632. Nach seiner Versicherung (III, 500) sollen übrigens sieben Copien existiren, aber kein Original.

Die wichtigste Frage, die sich bei der Prüfung der neuesten Ausgabe aufdrängt, ist wohl diese, ob uns bei Thuasne ein Druck vom Original oder wenigstens von einer verläßlichen Copie desselben geboten werde.

Die Vorrede (tom. I.) spricht sich über diesen Punkt in folgender Weise aus: Das Werk basirt auf dem Texte der Pariser Manuscripte und des Codex Chigi in Rom, welcher mit jenem genau übereinstimmt, ganz unbedeutende Aenderungen abgerechnet. D e r C o d e x C h i g i a b e r i s t d i e g e t r e u e C o p i e d e s v a t i c a n i s c h e n O r i g i n a l s. Die bei Raynald (tom. XI, resp. XXX. Raynald hat den 7. und 8. Bd. seiner Annalen [1. Ausg.] im J. 1663 veröffentlicht; der 9. u. 10. Bd., welche als Doppelband die Geschichte von der Eröffnung des Trienter Concils an behandeln, erschienen erst nach seinem Tode, 1676 u. 1677. S. Mansi, Praefatio, pag. 7.) citirten Stellen entsprechen durchweg dem Wortlaute der Handschrift im Palaste Chigi und in Paris. Der Herausgeber glaubt sich daher zum Schlusse berechtigt: „Aussi peut-on considérer comme la reproduction fidèle de l' original ce texte du Journal de Burchard".

Wenn der Codex Chigi das Original in Wahrheit wiedergibt, dann dürfen wir zweifellos auch die Ausgabe von Thuasne als einen getreuen Abdruck desselben betrachten. Leider findet sich für diese Behauptung kein Beleg, weder in der Vorrede (tom. I.) noch in der „Notice biographique" (tom. III.). Es scheint indeß aus dem Zusammenhange der oben angeführten Sätze hervorzugehen, der Beweis dafür sei in dem

[1]) Corpus historicum. Lipsiae 1723. Tom. II, 2017—2160 (a. 1492 —1505). Die vorausgehende „Historia arcana sive de vita Alexandri Sexti" von Leibnitz (Hannover 1697) ist noch mehr gekürzt.

[2]) Diar. III, LV—LXII.

[3]) Auch das Manuscript von Florenz beginnt mit dem 21. Dec. 1483, obwohl Gennarelli die erste Notiz zum 12. August 1484 ansetzt. Vgl. Diar. ed. Thuasne I, 9, Anm. 2.

Umstande zu suchen, daß der Codex Chigi mit dem Texte bei Raynald stimme, wobei dann supponirt wird, diesem habe die Handschrift von Burchard selbst vorgelegen. (So faßt auch Henri Vast die Vorrede auf in seiner Recension des I. Bandes: Revue historique 1885, S. 485). Die Entscheidung der Frage liegt also bei Raynald. Diese Annahme muß jedoch verneint werden. Für die Zeit von 1492—1499 citirt nämlich der Annalist: ms. arch. Vat. sig. n. 104, und zwar ad a. 1493 n. 27: L. 1. divers. Jo. Burchar.; ad a. 1494 n. 20 wird am Rande angemerkt: l. 2. und dieses Citat setzt sich fort bis Ende 1496; ad a. 1497 n .2 heißt es: Burch. ms. arch. Vat. sig. n. 104 l. 3., und dabei bleibt es bis zum December 1499. (Das 1. Citat aus der Zeit Alexanders ad a. 1492 n. 32 kann hier nicht zählen, weil es sich auf eine spätere Zeit bezieht. Ad a. 1493 n. 1 folgt dann: Burch. ms. arch. Vat. sig. n. 104 pag. 111 und n. 27 das oben erwähnte Citat: Burch. ms. arch. Vat. sig. n. 104 pag. 113. L. 1. divers. Jo. Burch.) Demnach erscheint das Manuscript Raynald's für die Periode von 1492 bis 1499 in 3 Bücher geschieden. Mit dem Jubeljahre 1500 beginnt: pars 2. in Alexandrum VI. (In dieser Form setzt sich das Citat fort bis 1501 n. 73; für die Jahre 1502 und 1503 heißt es nur: Burch. in ms. diar. in Alex. VI. Die Signatur 104 erscheint nicht mehr von 1500 an, so daß es nicht sicher ist, ob wir von 1500 an ein neues Manuscript vor uns haben oder die Fortsetzung des alten. Nach dem Tode Alexanders wird das Diarium noch einmal citirt ad a. 1505 n. 13.: Burch. in diariis.). Diese Eintheilung stimmt theilweise mit der Ausgabe von Eccard. Vergl. Corp. hist. II, 2079: Anno Salutis 1497. Liber Tertius notarum etc. und l. c. 2111 (A. 1500): Incipit secunda pars Libri caeremonialis. Der Beginn des 1. Buches wird bei Eccard nicht angemerkt, weil das Pontificat Alexanders bei ihm wie in allen nachfolgenden Editionen ex abrupto mit dem 2. Dec. 1492 anhebt; aber auch der Anfang des 2. Buches wird nicht sichtbar, da Eccard erst am 14. März eine Nachricht zum Jahre 1494 bringt. Vergl. l. c. 2024. Bei Thuasne (Diar. II, 77, 86) und Gennarelli (Diar. 261, 273) sehen wir, daß die Manuscripte in dem Zeitraume vom 25. Mai 1493 bis zum 11. Januar 1494 eine Lücke enthalten.

Der Codex Chigi und der von Paris lassen ad a. 1500 die obige Eintheilung im Texte nicht hervortreten; ebenso fehlt für 1497 die Numerirung des neuen Buches, obwohl dasselbe mit den Worten eingeleitet wird: Incipit liber notarum per me, Johannem Burchardum etc.

Für die Zeit von Innocenz VIII. begegnet uns bei Raynald das Citat „Jo. Burch. ms. arch. Vat. sig. n. 104“ viermal und zwar ad a. 1484 n. 40 und 45, ad a. 1492 n. 14 und 15. Wenn in den zwischenliegenden Partien die Signatur nicht angegeben wird, so dürfen wir wohl annehmen, daß jedesmal das Manuscript n. 104 vorlag.

Es darf schließlich nicht verschwiegen werden, daß neben dem genannten Citate (104) sich noch andere finden. Das Jahr 1484 trägt anfangs (n. 14, 20, 24, 28) die Randbemerkung: Jo. Burch. ms. arch. Vat. n. 37; dann kommt (n. 40 u. 45) sig. n. 104 und n. 48: sig. n. 27. Dieses letztere dürfte ein Druckfehler sein. Das Manuscript n. 37 bezeichnet vielleicht ein vom Diarium zu unterscheidendes Buch, denn zum 24. Dec. 1484 bemerkt Burchard (I, 118): que (es ist von einem Credenztische die Rede) etiam aliqualiter in libro primo meo ceremoniarum manu mea scripto folio XV designata est. Eccard (Corp. hist. II, Vorrede n. XVIII) stellt diese Behauptung auf und zieht hieher auch das Citat ad a. 1486 (nicht 1485, wie es dort irrthümlich heißt) n. 42: Burch. in diariis cerim. ms. arch. Vat. Wenn aber auch n. 37 nicht

ein Manuscript des Diariums, sondern ein neues Buch von Burchard bezeichnen sollte, so muß doch betont werden, daß sämmtliche unter dieser Nummer angeführten Texte im Diarium bei Thuasne vorkommen. Weiter erscheint ad a. 1485 n. 54: ms. arch. Vat. sig. n. 320 und ad a. 1489 n. 18: ms. arch. Vat. sig. n. 111. Unser Diarium stimmt auch damit. Vergl. I, 130 f. u. 332 f. Endlich treffen wir noch eine abweichende Anmerkung ad a. 1499 n. 17: Burch. tom. 5. pag. 580.

Raynald hat demnach neben dem vorwiegend benützten Codex n. 104 noch andere Manuscripte zur Hand gehabt, und dieser Umstand dürfte unsere Annahme, daß unter den genannten das Original von Burchard sich nicht befand, nur verstärken. Wir haben oben gesehen, daß unter den Handschriften der Vaticana eine (n. 9) existirt, welche von Thuasne als „manuscrit original de Burchard“ bezeichnet wird. Dieselbe besteht aus 237 Blättern (Folio), die numerirt sind. Allein die Paginirung bei Raynald stimmt damit in keiner Weise, denn ad a. 1492 n. 15 setzt der Annalist die letzte Notiz über Innocenz mit dem Citat: ms. arch. Vat. n. 104 p. 1092. [Die Numerirung (9) des Originals gegenüber Raynald (n. 104) kann nicht in Betracht kommen, weil das vat. Archiv im Laufe der Zeit manche Veränderungen erlitten hat]. Somit konnte er für die Periode von 1484 bis 1492 nicht das Original benutzt haben. Da nun aber das Manuscript n. 104 die Regierung von Innocenz wie auch von Alexander umfaßt, so dürfen wir die Behauptung wagen, daß dem Annalisten für die Geschichte beider Päpste nur eine Copie zu Gebote stand.

Wir können demnach, wenn auch die Texte bei Raynald und dem Codex Chigi sich decken, was auf voller Wahrheit beruht, noch nicht den Schluß ziehen, der Codex Chigi entstamme dem Original. Ob dies wirklich der Fall gewesen, läßt sich einstweilen weder bejahen noch verneinen. Will man dagegen für den römischen Codex die copierte Vorlage von Raynald als Basis annehmen, so erklärt sich die Uebereinstimmung beider von selbst; wenn aber eine Copie vorgelegen, die unabhängig von der des Raynald entstanden, dann besäßen wir zwei Vorlagen, die bei gegenseitiger Unabhängigkeit volle Concordanz aufwiesen, ein Umstand, der den Codex Chigi gegen jeden Einwand sicher stellen würde.

Wie man sieht, sind in dieser Frage noch nicht alle Zweifel gelöst. Vielleicht geben uns in nicht zu ferner Zeit die beiden Herausgeber des „Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters“ eine befriedigende Antwort.

Interessant sind im I. Bande die Wahlcapitel vor der Erhebung Innocenz' VIII. im J. 1484 (S. 34—54). Wir beobachten hier eine Steigerung der Ansprüche auf Seiten der Cardinäle gegenüber den Wahlbestimmungen, welche Raynald aus den Zeiten von Eugen IV., Pius II. und Paul II. mittheilt.[1]) Aus dem III. Bande (S. 271 f.) ersehen wir, daß bei der Wahl (1503) von Pius III. die Capitel von 1484 als Ausgangspunkt dienen und eine eigene Commission ernannt wurde, um Abänderungen und Zusätze zu machen. — Der Anhang enthält unter anderm Actenstücke (n. 32—36) über die Schicksale des türkischen Prinzen Djem bis zu seiner Ankunft in Rom (1489), ferner die Depeschen (Nr. 19—28) Vespucci's

[1]) Ad a. 1431 n. 5, ad a. 1458 n. 5, ad a. 1464 n. 55.

aus dem Florentiner Archiv über das Conclave von Innocenz VIII., die zum größten Theile schon Petruccelli della Gattina (Histoire diplomatique des Conclaves, Paris 1864, tom. I, 308 ss.) in französischer Uebersetzung gebracht hat. Es wäre sehr zu wünschen, daß uns noch aus andern Archiven die Mittheilungen über diese Vorgänge geboten würden, weil wir durch Vergleichung verschiedener Berichte mit größerer Sicherheit urtheilen könnten.

Mit dem II. Bande beginnt das Pontificat Alexanders VI.[1])

Gerade freundlich scheinen sich die Beziehungen Burchard's zu seinem Herrn schon in den ersten Zeiten nicht gestaltet zu haben. Es mußte den Ceremonienmeister an der empfindlichsten Stelle verwunden, wenn Alexander bei einer Differenz wegen des Ceremoniells in Gegenwart mehrerer Cardinäle äußerte, jener verstehe nichts. Vergl. Diar. II, 91 f. (März 1494). In diesem Zeitraum tritt der Diarienschreiber einigemale aus seiner reservirten Haltung und spricht offenen Tadel aus. Als die Nachricht über die Vermählung und ehrenvolle Aufnahme des Cäsar Borgia in Frankreich nach Rom gelangte und hier Freudenfeuer angezündet wurden, da wagt auch er die Bemerkung: in signum gaudii, sed in magnum dedecus et verecundiam SS. D. N. et hujus s. sedis. L. c. 532 ad a. 1499. Aehnlich lautet es bei der Notiz, daß Lucrezia nach Spoleto abgereist und Prälaten und Gesandte ihr das Geleite gegeben: ad laudem et gloriam hujus sancte Sedis. L. c. 552. Sonst aber referirt Burchard immer objectiv und beruft sich auf die Gerüchte. Vergl. l. c. 233 die Anschuldigung des Cardinals von Gurk (si sui verum mihi retulerunt) und S. 411 die angebliche (relatum fuit) Perfidie Alexanders in dem Processe gegen den Brevenfälscher Barth. Floridus, Erzbischof von Cosenza. Nur einmal, in der Testamentangelegenheit des Bischofs von Schleswig, beleuchtet das Diarium (S. 573 f.) ziemlich grell die Habsucht des Papstes. S. 202—211 finden sich die Actenstücke, welche sich auf die Mission des päpstlichen Agenten für Constantinopel, Georg Bocciardo, beziehen, sammt den Antwortschreiben des Sultans.

Zur Note S. 210 sei bemerkt, daß der Brief Bajazeths II. an Alexander vom 15. September 1494 (die Ermordung Djems gegen eine Entlohnung von 300.000 Ducaten insinuirend) als eine Fälschung betrachtet wird von Ranke, Zur Kritik n. G., 2. Aufl. S. 99 und M. Brosch, Papst Julius II. und die Gründung des Kirchenstaates, S. 60 ff. Neuerdings versuchte wieder Heidenheimer in Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte (V [1882], 511—573: Die Correspondenz Sultan Bajazeths II. mit Papst Alexander VI.) die Echtheit aufrechtzuerhalten. — Sehr ausführlich wird die Ankunft und der Aufenthalt der Franzosen in Rom unter König Karl VIII. geschildert. S. 216—236.

---

[1]) Auch der Codex Chigi bringt die erste Nachricht zum 2. Dec. 1492 wie alle andern bis jetzt edirten Manuscripte. Raynald bietet ebenfalls kein Citat aus dem Jahre 1492. Das Citat ad a. 1492 n. 32 bezieht sich wohl auf die Zeit Alexanders, allein die dort besprochene Angelegenheit gehört dem Jahre 1500 an. Vergl. Diar. III, 31 f. — Ob das Original denselben Anfang nehme, können wir einstweilen nicht entscheiden.



In das Jahr 1497 fällt die Ermordung des Johann Borgia, Herzogs von Gandia. Bekanntlich lastet seit alter Zeit auf Cäsar der Verdacht des Brudermordes. Der Text bei Thuasne (S. 387—391) erscheint zwar stellenweise erweiterter, die Darstellung des tragischen Ereignisses vom 14. Juni 1497 bleibt jedoch in allen Punkten dieselbe wie bei Eccard. In der Anmerkung S. 391 nimmt der Herausgeber auch Stellung zu der Frage, wer die Mörder des Johann von Gandia gewesen, und entscheidet sich mit Gregorovius für Cäsar als den wahrscheinlichen Urheber der That.

Allein die Gründe, welche er ins Feld führt, sind weder neu noch beweiskräftig.

Es wäre an dieser Stelle am Platze gewesen, die abweichenden Ansichten anderer Forscher wenigstens zu erwähnen. M. Brosch, der gewiß nicht im Verdachte der Parteinahme für die Päpste steht, muß in der Recension (Der Papst Alexander VI. und seine Tochter Lucrezia Borgia. Sybels H. Z. XXXIII [1875] 360 ff.) des Werkes von Gregorovius, „Lucrezia Borgia" (1. Ausg. 1874), auf Grund der Depeschen bei Marino Sanuto, welche bis in den December 1497 reichen, anerkennen: „Die Anklagen wider Cäsar Borgia, die im Todesjahre seines Bruders gänzlich schweigen, treten scheu und unbestimmt im nächsten Jahre hervor; je weiter die Zeit vorschreitet, desto stärker machen sie sich geltend . . . Es dürfte eine sorgfältige Erwägung der Gründe, welche für und wider Cäsar sprechen, ein unparteiisches Zeugenverhör, so weit wir es heute führen können, mit dem Ergebniß abschließen, daß wir in der Sache nichts Bestimmtes wissen." S. 370, 372. Eingehender hat Knöpfler (Der Tod des Herzogs von Gandia. Tübing. Th. Quartalschrift LIX [1877], 438—476) die Frage untersucht und überzeugend nachgewiesen, daß Cäsar von der Anklage des Brudermordes freizusprechen sei, daß Johann von Gandia sehr wahrscheinlich ein Opfer der Rache geworden von Seiten der Orsini, mit denen vielleicht die Sforza im Bunde standen. Alvisi (Cesare Borgia, Imola 1878, S. 33 ff. u. 44 f.) kommt unabhängig von Knöpfler in Bezug auf Cäsar zu demselben Resultate; die Frage, wer die Mörder gewesen, läßt er unentschieden wegen des Mangels an klaren Zeugnissen.

Unter den im Anhange beigegebenen Actenstücken erregen das meiste Interesse die Depeschen (n. 2 u. 3) Valori's über die Wahl Alexanders; dieselben wurden schon von Petruccelli della Gattina (l. c. I, 348 ss.) verwerthet. Wir vermissen auch hier nur ungerne die Berichte der übrigen Gesandten, denn bis jetzt bilden das Diarium von Infessura und die zwei erwähnten Briefe die wichtigste Quelle für die Wahl von 1492.

Mit dem III. Bande beginnt die Periode von 1500—1506. Eccard (Corp. hist. II, 2150) schließt das Pontificat Alexanders mit dem 22. Februar 1503. Auch bei Thuasne (S. 238) entdecken wir an dieser Stelle eine Lücke; es folgt auf das genannte Datum sofort der 12. August.

Der Regierung des Papstes Julius II. widmet Eccard nur mehr zwei Columnen (l. c. 2159, 2160), während in der neuen Ausgabe der Zeitabschnitt vom Tode des Papstes (18. August 1503) bis zum 27. April 1506 die Seiten von 238 bis 426 füllt. Ueber die in diesem Bande berichtete Ermordung des Herzogs von Biselli, welche gleichfalls

dem Cäsar Borgia zugeschoben wird, werden wir im nächsten Hefte an diesem Orte handeln. Das convivium 50 meretricum cum duce Valentinensi erscheint S. 167 gleichlautend wie bei Eccard. Es ist dies nebst einer andern Notiz (S. 169) die markanteste Stelle im Diarium. Der Hauptsache nach wird sie bestätigt durch eine Depesche vom 4. November 1501 des Gesandten von Florenz, welche bisher nicht bekannt war [1]); ob das Detail bei Burchard auf Wahrheit beruhe, läßt sich nicht entscheiden. Nach dem Berichte vom 4. November war jedoch Lucrezia bei dieser Affaire nicht betheiligt, wohl aber Alexander als Zuschauer. — Die Frage, ob die Beichtcasus (S. 107 ff.), die durch ihren obscönen Inhalt sehr lebhaft an Boccaccio's Decamerone erinnern, von spätern Abschreibern eingeschoben worden, wie schon Bréquigny (Notice des manuscrits du Roy) vermuthete, kann erst beantwortet werden, wenn wir über das Verhältniß des Codex Chigi zum Original im Reinen sind.

Sehr werthvoll ist die „Notice biographique", welche die Einleitung zum III. Bande bildet. Thuasne hat darin die persönlichen Verhältnisse Burchard's nach dem Tagebuche zusammengestellt, aber auch Notizen aus andern Quellen gesammelt. Bekanntlich hat sich der College und Nachfolger Burchard's, Paris de Grassis, sehr bitter über den deutschen Ceremonienmeister ausgesprochen. Es ist jedoch zu beachten, daß jener der persönliche Feind von Burchard war, weil derselbe gegen seine Anstellung intriguierte. Wir dürfen daher den Paris de Grassis nicht als unverdächtigen Zeugen betrachten. Vergl. darüber die Anm. 2 S. 356 f. — Außer dem Diarium arbeitete Burchard noch an anderen Werken ähnlichen Inhalts; er verfaßte im Vereine mit seinem ehemaligen Vorgesetzten Augustin Patrizzi ein Ceremoniale und Pontificale Romanum. Moroni (VI, 169 Art. Burchardo) will ihm sogar das Werk „Conclavi dei Pontefici Romani" (von Clemens V. an), welches 1668 gedruckt wurde, zuschreiben. Es scheint jedoch, daß diese Autorschaft ihm nicht zukommt. Denn das Conclave von Innocenz ist aus dem Diarium des Infessura entlehnt, das von Alexander sehr wahrscheinlich dem „Conclave Alexandri VI. Pont. M." des Michael Ferno; [2]) erst bei Pius III. und Julius II. entdecken wir einen in italienischer Sprache veranstalteten Auszug aus den entsprechenden Partien bei Burchard.

Das Supplement zum Appendix enthält wichtige Actenstücke aus dem Archiv des Herzogs v. Ossunna in Madrid über den Cardinal Rodrigo Borgia und seine Familie. Wenn es schon mehr als gewagt war, gegenüber den Documenten, welche Gregorovius ans Licht gezogen, noch immer „Rettungen" in dieser Richtung zu unternehmen, so wird durch die Originalurkunden des genannten Archivs jeder Versuch dieser Art für immer unmöglich. Hier findet sich auch das Original [3]) jenes berüchtigten Breve vom 1. Sept. 1501, durch welches Don Juan de Borgia (vergl. Diar. III, 170) legitimirt wurde.

---

[1]) Diar. III, 167, Anm 2.

[2]) Vergl. meine Abhandlung: die Papstwahlen von 1484 und 1492. X. Programm (1885) des fb. Privat-Gymnasiums in Brixen. S. 17 f.

[3]) Vergl. Gregorovius, Lucrezia Borgia II³, 97 ff., wo die Copie aus dem Archiv in Modena abgedruckt ist.

Die Ausgabe von Thuasne gewinnt außerordentlich an Werth durch einen Generalindex, der mit minutiöser Genauigkeit die Namen der Personen und Orte mit den entsprechenden Seitenzahlen versieht.

Brixen. Theodor Hagen.

Neue Quellen zur Geschichte der schottischen Kirchenverfolgung im 16. und 17. Jahrhundert. Unter dem Titel: Narratives of Scottish Catholics under Mary Stuart and James VI. (William Paterson, Edinburgh) veröffentlicht P. W. Forbes-Leith S. J. eine Reihe von Documenten und Briefen, welche sich auf die Geschichte Schottlands nach der Einführung des Protestantismus beziehen und zumeist dem vaticanischen Archiv und dem Archiv der Gesellschaft Jesu entnommen sind. Die Documente sind nicht im Original gegeben, sondern in englischer Uebersetzung; der Herausgeber derselben hatte also bei seinem Werke weniger die Gelehrten vom Fache im Auge, als vielmehr einen weiteren Leserkreis, den er, ohne eine fortlaufende Geschichte zu geben, mit der Lage der schottischen Katholiken unter dem Druck einer fanatischen Häresie bekannt machen wollte. Als Einleitung gibt P. Forbes eine kurze Geschichte Schottlands während der Minderjährigkeit Maria Stuarts (p. 3—58), dann folgt der in dieser Zeitschrift 6 (1882) 195 schon erwähnte Gesandtschaftsbericht des P. Goudanus (58—84) und der Bericht des Bischofs Leslie von Roß über die Ereignisse in Schottland während der Jahre 1562—1571 (85—126). Damit schließt der erste Theil des Werkes. Der zweite enthält zuerst Berichte und Briefe über Schottland während der Regierung Jakobs VI. bis zu dessen Erhebung auf den englischen Thron (128—274), dann Briefe und Denkschriften über die Verfolgung der Katholiken in Schottland bis zum Tode Jakobs I. von 1603—1625 (275—350), endlich noch als Beilage einen sehr interessanten Bericht des Sir Walter Lindsay von Balgavies über die Lage der katholischen Kirche in Schottland im Jahre 1594 und ein Verzeichniß des katholischen Adels daselbst aus dem gleichen Jahre (351—374). Ein alphabetisches Register schließt das Werk. Auch aus den hier gesammelten Documenten ergibt sich wieder, daß die kirchliche Neuerung, mit Recht als eine Revolution bezeichnet, auch in Schottland das Werk einiger abgefallener Priester und Mönche war, unterstützt und durchgeführt von einem fanatisirten Pöbel und nicht weniger von ländersüchtigen und hochverrätherischen Mitgliedern des höheren sowie des niederen Adels. Wenn Unwissenheit im Volke und Mangel an Entschiedenheit in einem Theile des höheren Clerus die revolutionäre Bewegung begünstigte, so muß dieses wiederum zumeist auf Rechnung einer unbefugten Einmischung der weltlichen Gewalt in die Besetzung der bischöflichen Stühle oder anderer höherer Pfründen gesetzt werden. Ebenso ergibt sich aus den vorliegenden Documenten, daß auch in Schottland, wie in England und anderwärts, das gemeine Volk theils listig um seinen Glauben betrogen, theils durch Anwendung drakonischer Gesetze demselben entrissen wurde, und daß ein entschiedenes Entgegentreten gleich am Beginne der Bewegung das Unheil wenn nicht geradezu abwenden, doch in seinen Folgen bedeutend hätte schwächen können. Wären die Katholiken Schottlands von Seite Frank-

reichs oder Spaniens ebenso unterstützt worden, wie der rebellische Adel von Seite eines Heinrich VIII. oder einer Elisabeth, die Sache hätte eine andere Wendung genommen. Dafür zeugen namentlich die vielen Beweise treuer Anhänglichkeit an die Kirche. Auch Schottland zählt der Bischöfe und Priester und Laien nicht wenige, welche ihrem Glauben Alles zum Opfer brachten und sich der Martyrer und Bekenner der ersten Jahrhunderte würdig erwiesen. Es sei nur an die Königin Maria Stuart erinnert, welche bei ihrem Tode als treue Katholikin um so herrlicher dasteht, je niedriger sich Elisabeth zeigt, wenn sie sogar den Gefangenwärtern ihres Opfer insinuirt, dasselbe aus dem Wege zu räumen, um nicht selbst dessen Todesurtheil unterzeichnen zu müssen (Narratives p. 212).

Die Frage, ob Maria bei ihrer Ehe mit Bothwell von der Ungesetzlichkeit derselben gewußt habe (vgl. diese Zeitschrift 8 [1884] 630), tritt in ein neues Stadium in Folge der gegen die Königin zeugenden Mittheilungen des oben genannten Bischofs Leslie. Nach denselben hätten keine Bischöfe sondern „nur wenige Edelleute" der Vermählung beigewohnt; vielmehr „widersprachen alle kirchlichen Würdenträger, soweit sie sich offen zum Katholicismus bekannten, laut einer solchen Heirath. Vor Allem boten der Eb. v. St. Andreas, die Bischöfe von Roß [also der Berichterstatter selbst] und Dunblane, der Graf von Montgomery und Lord Seton, die sämmtlich sich allezeit als die Hauptstützen der Königin erwiesen hatten, bei dieser Gelegenheit ihren ganzen Einfluß auf, einen Vorgang zu hintertreiben, der an sich unerlaubt, sie voraussichtlich in Gram und Schande stürzen mußte." Der Bischof erzählt sodann, wie Maria ihm nach der Ceremonie „unter häufigen Zähren das Innerste ihres Herzens erschloß und die aufrichtigsten Zeichen der Reue gab." Vgl. Stimmen aus Maria-Laach 29 (1885) 157, wo diese und andere Stellen aus Leslie's Bericht mitgetheilt werden. Hoffentlich bringen weitere Publicationen noch mehr Licht über den angedeuteten Punkt. —r.

Exegetisch-kritische Nachlese zu den alttestamentlichen Dichtungen. II. Proverbien und Job. Indem wir die im vorigen Hefte begonnene Revision unserer Carmina Vet. Test. metrice fortsetzen, sei hinsichtlich dieser Nachlese überhaupt bemerkt, daß Alles daraus ausgeschloßen ist, was bereits auf den beiden (von der Verlagshandlung gratis beigegebenen, bzhw. nachgelieferten) Ergänzungsblättern Emendanda und Supplementum steht.

In den Proverbien helfe man 1, 7 nicht durch Weglaßung von chokhma, sondern durch Umstellung desselben vor da'at, da gewiß auch hier, wie Prov. 9, 10; Ps. 111, 10; Sir. 1, 14, die Furcht Gottes als Anfang der „Weisheit", nicht der „Erkenntnis", bezeichnet werden sollte. V. 10: Bení, al (LXX) jéfattúkha! Lacháϑϑaim al tábo'! Zwischen V. 12 und 13 des 6. Kap. ist die unerläßliche Congruenz der Stichen mit den Sinnesabschnitten so durch Einschaltung eines Wortes aus LXX herzustellen:

Adám b'lijjá'l, iš áven,	Nichtsnutz'ger Mensch, Mann heillos,
Holékh 'iqq'šút derákhav,	Verkehrte Wege wandelnd,
Pä qóreç, b''énav mólel,	Kneift Mund zu, spricht mit Augen,
B'raglâv morä, b'eçb''ótav.	Mit Füßen, Fingern winkt er.

Aus demselben Grunde muß man 7, 7 aussprechen: Vaére' bîfetáim, -Biná b'banim na'r ch'sár leb; sowie in 9, 3 tiqra' zum zweiten Stichos ziehen, wobei das lästige gappe zu entfallen hat. In 10, 24 laße man mit LXX hi' weg, ohne am folgenden Worte zu ändern. Statt des verzwickten massoretischen Textes empfiehlt sich 14, 7 der alexandrinische, nur mit Aenderung eines Daleth in Resch:

Hakkól minnäged l'îš k'sil,	Dem Thoren Alles feind wird;
Ukh'lé re'út σif'té da't.	Gunst bringen kluge Lippen.

K. 16, V. 30: kol (LXX) ra'a. K. 17, V. 2 ist das von Jesus Sirach (10, 25, Vulg. 28) noch nicht nach babben vorgefundene mebiš als erklärende Glosse zu tilgen und sonst nichts am Texte zu ändern. Der zweite Stichos des 10. Verses gibt nach LXX die schöne Antithese: Behúkkotó k'sil móes (aber der Thor achtet nicht einmal der Schläge). In V. 12 genügt die Aussprache baiš ohne Umstellung. V. 18: 'Oréb ''rubbá l're'éhu (LXX). Der (inhaltlich verwandte Sprüche von einander trennende) 5. Vers des 19. Kap. ist eine falsche Wiederholung des 9. Verses, von dem er sich nur durch das aus V. 7 (nach LXX) eingedrungene lo' jimmaleϑ unterscheidet. In diesem Verse lese man den zweiten Stichos ohne ki, wie in LXX: Af m'ré'av rách'qu m'ménnu. Von seinem letzten Distichon ist der erste Stichos nur in LXX, wenn auch arg misverstanden, erhalten; im zweiten weist ihr ἐρεϑίζει oder περικεντεῖ λόγοις auf ein durch das Nomen dor'ban bestätigtes Verbum hin; man lese also genau nach LXX:

M'chabbél rib jámliϑ rá'a;	Wer kreisst mit Streit, gebiert Leid;
M'daréb b'-marím lo' jichjä.	Wortstichelei kein Heil bringt.

Meine Correctur in 22, 3 beruht auf LXX. K. 23, V. 1: Ki téšeb lilchom -t móšel. In V. 4 stelle man nichts um, sondern setze das Versende nur nach dem beizubehaltenden hᵃtî'af (willst du dich nutzlos abmühen?) an. K. 24, V. 15: Veál (LXX) tešádded ribço. Wegen der lexikalischen und sachlichen Unmöglichkeit der gewöhnlichen Erklärung von 25, 22 tilge ich das überhängende 'al rošo und verstehe das Fortschaffen (nicht Sammeln) der glühenden Kohlen von der Beseitigung der Feindschaft; also:

Ki gächalim -tta chótä,	Glutkohlen schaffst du fort dann;
Ve Jáhvä jéšallém lakh.	Der Herr wird's dir vergelten.

K. 26, V. 21 ohne Veränderung: Pächám l'gäch'lim v''eçim l'eš. Da in 27, 22 offenbar ἐν μέσῳ συνεδρίου ebensowol b'tokh ha-

rifot wiedergeben soll, wie ἀτιμάζων ein aus harifot verlesenes charafot, so läßt sich der Vers nach LXX so herstellen:

-M tikhtóš 'vil b'tókh harífot,	Zerstoß den Thor zu Grütze,
Lo' tásur m''álav -vválto.	Nicht weicht von ihm die Thorheit.

K. 31, V. 5 nach LXX: Višánnä dín b'ne 'óni. Die beiden letzten Worte des 15. Verses sind zu tilgen. V. 25: Vattíσchaq l'jámim -ch'rónim (LXX).

Im Buche Job ist der überzählige Stichos 3, 4 nicht durch einen parallelen zu ergänzen, sondern in V. 9 zu versetzen, wodurch auch dort eine Ergänzung vermieden wird und folgendes Distichon entsteht:

Jechš'khú kokh'bé nišpehú,	Hätt' ihr kein Stern geleuchtet,
V'al tófa' 'álav n'hára.	Kein Morgengrau'n gedämmert!

K. 4, V. 5: Tiggá' b'kha váttibbáhel. V. 13: Biσ''íppim v'chéz'jonót (LXX) lajl, N'fol (LXX) tárdemá 'al 'nášim. In 5, 24 ist das aus dem folgenden Verse eingedrungene v'jada'ta zu tilgen. V. 25: V'çe'ç'äkha k''éσb haáreç. K. 6, V. 12: Veím (LXX) beσári náchuš. In V. 24 ist die Umstellung unnötig. V. 26: Veláruch ím're nóaš. K. 7, V. 15 vielleicht: Umávet (LXX) méeçb''ótaj. K. 8, V. 15: vejachziq (LXX). K. 9, V. 3: ja'nä (LXX). V. 19: jo''dännu (LXX). In 10, 13 tilge man çafanta nach LXX. In 11, 8 ist wol gobho und 'omqo zu lesen; V. 9: 'Rukká meárç middáto. In 14, 19 muß nicht der vierte, sondern der dritte Stichos ergänzt werden, etwa so: Af kí adám l'hiššákhech (um wie vielmehr fällt der Mensch der Vergeßenheit anheim). K. 16, V. 7—8 (Vulg. 8—9) ist ohne Umstellung und eigentliche Textveränderung so zu lesen:

Akh 'átta hél'an-, h'šímmot-,	Ganz matt bin ich, erstarrt, jetzt;
Kol ''dáto tíqmeϑéni.	All Sein Gefolge packt mich.
L''ed hája vájjaqóm bi;	Er steht vor mir als Zeuge;
Kachší befánaj já'nä.	Mein Leugnen spricht mich schuldig.

V. 15 (Vulg. 16): rafadti; V. 22 (Vulg. 23): misped (Conjectur de Lagarde's). In 17, 14 ist abi atta zu tilgen. K. 18, V. 14: Jinnáteq mímmibϑácho, V'taç''déhu l'málk balláhot. Vielleicht sollte man in K. 19 jaqum zu V. 26 ziehen und das in LXX fehlende v'achar als Dittographie betrachten, mithin so lesen: Veách'roná 'al ''fári; Jaqúm 'edí, naq'fá (LXX) zot. K. 28, V. 17 emendiere man: Lo' tá'rekhänna z'khúkhit, Utémurátah rámot, damit der Begriff „Gold" nur dreimal statt fünfmal wiederkehre. K. 30, V. 19: Vaétmaššél k''afár v'efr. V. 26 läßt sich nach Beseitigung des unlogischen und in LXX fehlenden ki bequem so lesen: Θob qívvit-, vájjabó' ra'; V'-jach'lá l'or, vájjabó' ofl. K. 33, V. 26: v'jir'ä. K. 38, V. 2: Bemíllin bíb'li dá'at. Die Verse 7—14 (Vulg. 2—9) des 40. Kap. sind wol an ihrem jetzigen Platze zu belaßen, so daß der Mensch in K. 38—39 der Beschränktheit seiner Erkenntnis, in K. 40—41 seiner praktischen Ohnmacht überführt wird. Sicher gilt dies von den drei Anfangsversen des 41. Kapitels (Vulg. 40, 28—41, 2), welche die lange Schilderung des Krokodils sehr passend unterbrechen, um an deren, sonst leicht aus dem Auge zu ver-

lierende, religiöse Bedeutung zu erinnern, indem sie hervorheben, welche ehrerbietige Scheu gegenüber dem Schöpfer eines so furchtbaren Wesens gebühre. Text und Sinn bleiben wie in den Carm. V. T. metrice; nur enthält 41, 1 (Vulg. 40, 28) einen Klimax von Job's Wehrlosigkeit gegen das Krokodil im ersten Stichos zu seiner Ohnmacht gegenüber dem von ihm dreist zum Erscheinen und zur Selbstrechtfertigung aufgeforderten Gotte im zweiten Stichos. Der unerträglich prosaische, wie aus einer Chrie entnommene, V. 4 (Vulg. 3) fehlte noch in der ursprünglichen LXX und ist demnach zu tilgen; dasselbe gilt von dem tautologischen V. 9 (Vulg. 8). Als einzige Umstellung in den Schlußkapiteln bleibt also übrig, daß die fünf Anfangsverse des 40. Kap. (Vulg. 39, 31—35) ursprünglich hinter 41, 26 (Vulg. 25) gestanden haben müßen. Wahrscheinlich sind die Verse 1 und 6 des 40. Kapitels (Vulg. 39, 31; 40, 1), sowie 42, 1, erst in Folge dieser Umstellung entstanden, welche Jehova's Rede und Job's Antwort willkürlich verdoppelt und dadurch neue Ueberschriften nötig gemacht hatte.

Gustav Bickell.

Zu dem Papyrusevangelium. Das von mir in dieser Ztschr. (1885, III) veröffentlichte und besprochene Evangelienfragment aus dem Fajjumer Papyrusfunde hat in der kurzen Zeit vom Juni bis November 1885 bereits eine lebhafte literarische Discussion hervorgerufen, über welche Woodruff in der Andover Review (September) eine Uebersicht gibt. Leider ist mir diese Abhandlung nicht zu Gesichte gekommen, ebensowenig die in der neuen evang. KZ. (n. 35), im Septemberheft der Ztschr. für kirchl. Wißenschaft und kirchl. Leben (von Nösgen), sowie vieles in England und Amerika erschienene, worunter namentlich Artikel des Guardian als eingehend bezeichnet werden.

Wenn wir die urteilenden Gelehrten nach dem Grade von Wichtigkeit, welchen sie dem Fragmente zuschreiben, in absteigender Linie vorführen, so haben wir mit der zuerst laut gewordenen Stimme zu beginnen, nämlich mit Harnack's ausführlicher Besprechung unseres Artikels in der theol. Literaturzeitung (n. 12); er hält es mit Bestimmtheit für den Rest eines alle kanonischen an Alter überragenden Evangeliums. Ebenso Duchesne (Bulletin critique, n. 13); im wesentlichen auch Schanz (Theol. Quartalschrift, IV), obgleich er die Priorität des Fragmentes vor Matthäus und Markus als offene Frage betrachtet.

Die Antithese, welche in dem Papyrusstreifen nur ein neutestamentliches Citat aus einer patristischen Schrift findet, hat sich besonders in England und Amerika vernehmen laßen. Zwar Stokes im Expositor (August) beschränkt sich darauf, sie nur als Möglichkeit geltend zu machen. Aber schon früher hatte Hort in einem kurzen Schreiben an die Times entschiedener dafür Stellung genommen; am entschiedensten Warfield in einem ausführlichen Artikel des Newyorker Independent (30. Juli). Nach ihm bezogen sich die ursprünglich vorhergehenden Worte Jesu während des Mahles auf den Verrat des Judas, und sollte das Citat diese Weißagung mit der (so heterogenen!) über das Verzagen der Jünger zusammenstellen. Nach Hilgenfeld (Ztschr. für wissenschaftl. Theologie,

1886, I) enthielten jene Worte Jesu sogar eine erste Ankündigung der Verleugnung Petri (nach Lukas und Johannes), indem der patristische Autor entweder als harmonisierender Evangelienforscher zwei Verleugnungsweißagungen, eine bei und eine nach dem Mahle, unterscheiden oder vor Abfall warnen wollte. Aber diesem Ergänzungsversuche steht in der ersten Alternative die ganze Haltung des Fragmentes, welche nicht auf gelehrte Evangelienharmonistik schließen läßt, entgegen; in der anderen seine äußerste Breviloquenz, zu der eine Wiederholung derselben Weißagung nicht passen will. Hilgenfeld's Beanstandung meiner Ergänzung von πρῶτον in der Schlußzeile, da von einer späteren Verleugnung nicht die Rede sein könne, beruht auf Uebereilung; πρῶτον bedeutet ja hier nicht „zum erstenmale", sondern „vorher", wie Matth. 5, 24; 7, 5 u. s. w. Auch ist der betreffende Satz keineswegs unglücklich gefaßt; vielmehr ist die Faßung „der Hahn wird zweimal krähen, und du wirst mich vorher dreimal verleugnen" die einfachste und natürlichste des Gedankens, welcher bei Matthäus und Markus in literarisch abgeschliffener Form erscheint. Daß dabei der Zusatz „in dieser Nacht" aus dem vorhergehenden Ausspruche Jesu hinzugedacht werden muß, versteht sich bei einem mit Worten so sparsamen Erzähler von selbst. Schließlich habe ich noch gegen Hilgenfeld (wie gegen Hort) zu bemerken, daß die von mir angegebenen Zahlen der zu ergänzenden Buchstaben auf das genaueste an dem Originale berechnet sind.

Im allgemeinen spricht gegen die Zugehörigkeit unseres Fragmentes zu einem patristischen Texte, ganz abgesehen von dem dabei anzunehmenden wunderlichen Vexirspiele des Zufalles, namentlich der erhebliche Umfang und mannigfaltige, ursprünglich auch noch Worte Jesu beim Mahle umfaßende, Inhalt des angeblichen biblischen Citates, welcher keinen rechten Zweck für ein solches durchblicken läßt; auch die Abkürzung und Rotschreibung des Namens Petrus. Noch unwarscheinlicher wird jene Hypothese durch die Entdeckung Wessely's, daß die Umgebung des Papyrusstreifens in situ, sowie sein Schriftcharakter die Aufzeichnung unseres Fragmentes in den Anfang des 3. Jahrh. hinaufrücken. Uebrigens würde die Stelle selbst als Citat bei ihrem Umfange schwerlich aus dem Gedächtnisse mitgeteilt, bei ihrer durchgängigen Abweichung von den kanonischen Evangelien kaum aus diesen entlehnt sein können und uns so indirect doch wieder auf eine verlorene Evangelienschrift, als auf ihre Quelle, zurückführen.

Gustav Bickell.

Die Lehre des hl. Thomas über die physische Prädetermination nach Cardinal Pecci. S. Eminenz Cardinal Pecci, einer der zwei Präsidenten der vom heiligen Vater ins Leben gerufenen römischen Thomas-Akademie, spricht sich in einer durch die Zeitschrift L'Accademia Romana di san Tommaso (vol. V. fasc. I) veröffentlichten Abhandlung über die Stellung des englischen Lehrers zur praedeterminatio physica und zur scientia media in sehr bemerkenswerther Weise aus. Die Arbeit, in Form eines Briefes an einen Geistlichen abgefaßt, ist unterdessen auch separat erschienen mit dem Titel: Sentenza di san Tommaso

circa l'influsso di Dio sulle azioni delle creature ragionevoli e sulla scienza media.

Im ersten Theile seiner Untersuchung liefert der hochgestellte Verfasser den Nachweis, daß der hl. Lehrer keine Prädetermination zum actus secundus des freien menschlichen Willens verlange, und daß dieser, um vom actus primus zum actus secundus übergehen zu können, nichts Weiteres fordere denn die natürliche und nothwendige Neigung oder Hinordnung zum Guten im Allgemeinen als zu seinem Endziele — Sätze, nach welchen allerdings die diesbezügliche Theorie der späteren „Thomisten" vom hl. Thomas selbst nicht nur nicht gestützt, sondern geradezu ausgeschlossen wird. Wir lassen die mit lateinischen Citaten aus der Summa des hl. Thomas untermischten Worte des Cardinals in deutscher Uebersetzung folgen.

Seite 104 der schon erwähnten Zeitschrift heißt es: „Im ersten Artikel (d. h. S. p. 1. 2. q. 9. a. 3) wird also offenbar gelehrt, daß, wie der Verstand nach Erkennen des Princips von selbst aus der Potenz in den Act übergeht in Hinsicht auf das Erkennen des Schlußsatzes, et hoc modo movet seipsum, so auch der Wille per hoc quod vult finem movet seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem. Im zweiten (nämlich dem Artikel 4 a. a. O.) wird geschlossen: Necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis; und zwar aus dem Grunde, weil der Wille sich selbst nur vermittelst der Ueberlegung (mediante il consiglio) bewegt, diese aber anderseits voraussetzt, daß man schon das Endziel wolle, weshalb man ins Unendliche fortzuschreiten genöthigt wäre, wenn man nicht eine erste, unserm Willen ab extrinseco mitgetheilte Bewegung zum Ziele hin annehmen wollte. Wer also vom hl. Thomas nicht abweichen will, muß zugestehen, daß, mit Ausnahme der ersten Bewegung des Willens, Gott zu allen übrigen auf die gewöhnliche Weise (comunemente) mitwirke durch jene einzige Mitwirkung, die bereits für alle Handlungen der Geschöpfe als nothwendig festgestellt worden ist (p. 1. q. 105. a. 5)."

In dieser ersten Bewegung zum Ziele hin erblickt sonach der Cardinal nicht jene praedeterminatio physica der „Thomisten", sondern unter Berufung auf den Commentar des Cajetan stellt er dieselbe (S. 105) als die von Gott dem Willen mitgetheilte Richtung zum Guten im Allgemeinen hin. Zum Belege dessen werden noch mehrere andere Stellen aus Thomas angeführt, wie z. B. S. p. 1. 2. q. 9. a. 6. ad 3: Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle (d. h., wie der Cardinal erklärend beifügt, wenn der Wille nicht nothwendig das letzte Ziel im Allgemeinen wollte, so könnte er nichts im Besondern wollen), sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud quod est vere bonum vel apparens bonum.

Aus dem Gesagten zieht Card. Pecci weiterhin (S. 106) nachstehende Folgerungen: „Daraus, scheint mir, kann ich schließen: Erstens, daß die Bannesianer, wie Sie dieselben nennen, im Irrthume sind, wenn sie für jede Thätigkeit des geschaffenen Willens als

Ergänzung oder als Vorbedingung eine Bewegung von Seiten Gottes fordern, welche den Willen aus der Potenz zum Acte hinziehen soll. Denn nach dem hl. Thomas ist der Wille, nachdem er die erste Bewegung zum letzten Ziele im Allgemeinen empfangen hat, genugsam actuirt, um sich selbst zu bewegen, ohne andere Vorerfordernisse oder Ergänzungen; und wenn eine derartige Vorbedingung statthaben müßte, so wäre die Lehre des Heiligen in den angezogenen Artikeln 3 und 4 nothwendig mangelhaft".

„Zweitens schließe ich, daß folgerichtig auch Sie sich irren, indem Sie die Nothwendigkeit der besagten Ergänzung so weitgehend einräumen; und schlimmer noch, indem Sie erst den Satz aufstellen, daß Gott allein den geschaffenen Willen aus der Potenz in den Act versetze, und dann noch behaupten wollen, es könne der Act erfolgen oder nicht, und thatsächlich erfolge er zuweilen nicht."

„Drittens schließe ich, daß mit der vorliegenden Frage der übrigens ganz gewisse Grundsatz nichts zu schaffen hat: Omne quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia indiget moveri ab aliquo movente; denn gerade kraft dieses Grundsatzes beweist der hl. Thomas im citirten Artikel 4, daß der Wille immer sich selbst bewege, mit Ausnahme der ersten Richtung zum Guten im Allgemeinen; und wollte jemand jenen Satz mißbrauchen, um zu beweisen, daß unser Wille von Gott bewegt werden muß, wenn er vom Nichtwollen einer Sache zum Wollen übergeht, so müßte man seine Voraussetzung leugnen, daß nämlich der Wille nicht aus sich selbst genügend actuirt sei, so oft er die allen Menschen gemeinsame Neigung zum Guten und zur Glückseligkeit im Allgemeinen hat; während doch das Gegentheil aus dem angeführten Artikel des hl. Thomas evident ersichtlich ist."

Im Verfolge spricht der Cardinal, der (S. 102) von sich versichern kann, daß er die Werke des hl. Thomas von Anfang bis zu Ende wiederholt durchgearbeitet habe, die feste Ueberzeugung aus, der Heilige „habe die Prämotion niemals gelehrt" (S. 108), er habe sie sogar „als der menschlichen Freiheit entgegen verworfen" (S. 112). „Und in der That", so äußert er (S. 110), „wenn die Indifferenz des höheren Strebevermögens dem Einzelguten gegenüber, außer dem allgemeinen und allen geschaffenen Wesen gemeinsamen Concurse, einer von Außen hinzukommenden Determination bedarf, was kann ihm dann noch von seinem Vorrechte übrig bleiben? Wird nicht dieser besondere Vorzug durch die besondere Determination von Außen her wieder aufgehoben?" Wir können uns nicht versagen, wenigstens einen Beweis in seiner ganzen Entwickelung anzuführen.

„Bei alledem", so heißt es S. 111, „scheint es mir nur zu klar zu sein, daß die Einführung des neuen Namens (Prämotion) keineswegs etwas so Gleichgiltiges ist, als man beim ersten Anblick gerne glauben möchte, und daß es sich hier durchaus nicht um einen bloßen Wortstreit handelt, sondern um eine Aenderung des Wesens der Lehre des hl. Thomas in einem sehr wichtigen Punkte. Kann ich mich gut erklären, so hoffe ich, Sie werden mir den Sieg zuerkennen. Halten wir uns an die Ausein-

anderseßung des P. Goudin, besonders in seinem letzten Beweise[1]), so geht der actus secundus einerseits der Handlung (operazione) voraus, anderseits kann er dem Geschöpfe nicht frei sein; denn es kann ihm nicht frei sein, was von seinem Thätigsein (operare) nicht abhängt, und sicherlich hängt von seiner Thätigkeit nicht ab, was der Thätigkeit vorangeht. Nun aber ist mit dem actus secundus die Handlung mit unbedingter Nothwendigkeit verbunden: ‚unumquodque operatur prout est in actu secundo', und es wäre kein actus secundus mehr, wenn er ohne Handlung sein könnte. Wo ist also noch die Freiheit in den Handlungen des Menschen zu finden?"

„Der hl. Thomas sagt uns, der unmittelbare Terminus der göttlichen Einwirkung sei unsere Handlung, und diese könne deshalb frei sein, weil die göttliche Einwirkung sich nach der verschiedenen Natur der secundären Ursachen richte; indem folglich Gott bewirkt, daß die Handlung mein sei, bewirkt er auch hoc ipso, daß sie frei sei, wenn ich ein freies Agens bin. In der Prämotion erscheint als unmittelbarer Terminus der göttlichen Einwirkung ein actus secundus neuer Erfindung, der nicht unser Werk ist, und auf den nothwendig unsere Handlung folgt, und trotzdem stellt man die Zumuthung, diese Handlung frei zu nennen. Der hl. Thomas tritt mit einem Geheimniß vor uns hin, indem er will, daß wir unsere Thätigkeit unter der Einwirkung (movimento) der ersten Ursache als frei anerkennen. Die Prämotion verlangt etwas Unmögliches, indem sie will, daß wir unsere Handlung für frei erklären, da sie doch nothwendig mit einem actus secundus verbunden ist, den wir durch unser Handeln nicht gesetzt haben."

Uebrigens beachte man den scharfen Accent, mit welchem Card. Pecci in dem positiven Theile der vorstehenden Erörterung den Satz betont, Gott mache, daß unsere Acte unser und in Folge dessen frei seien. Noch einige Male wird im Verlaufe der Abhandlung, unter Hinweis auf mehrere Stellen des hl. Thomas (z. B. p. 1. q. 19. a. 8; q. 105. a. 4. ad 1; q. 83. a. 1. ad 3) der Gedanke hervorgehoben, von Gottes Willen und Thätigkeit als der ersten Ursache sei der menschliche Willensact sowohl nach seinem Sein als nach seinem Modus, d. i. dem Freisein, herzuleiten. Dagegen kann gewiß auch nichts eingewendet werden, insoferne Gott es ist, der den freien Willen erschaffen hat, ihn erhält, zur Seligkeit hinordnet und in seinem freien Thun durch jene Mitwirkung unterstützt, die im Allgemeinen Concurs, von Card. Pecci nach dem hl. Thomas lieber influxus, actio, motio genannt wird. Aber mit der näheren Erklärung der Natur dieses concursus beginnt eine Verschiedenheit der Meinungen. Die verschiedene Auffassung gerade dieses Punktes möchte wohl der letzte Grund sein, warum der Cardinal, ungeachtet der so nachdrücklichen Bekämpfung der physischen Prädetermination, sich weiterhin auch gegen Maurus wendet. Dieser hervorragende Theologe scheint dem Verf. mehr zu behaupten, als

[1]) Phil. 3. p. q. 4. a. 4. §. 8., probatur tandem ultimo. Nach einer S. 107 gemachten Bemerkung wurde Goudin vom Adressaten des Briefes als einer der besten Prädeterminanten bezeichnet, dessen Lehre die Mehrzahl folge.

zur Wahrung der menschlichen Willensfreiheit nothwendig oder mit der vollen Geltendmachung der erwähnten Einwirkung Gottes auf das Geschöpf verträglich ist. In seinem Opus theologicum (t. 1. q. 83) wirft Maurus die Frage auf, utrum omnis necessitas antecedens, et inimpedibilis a libero arbitrio, auferat libertatem actui, quem necessario infert, und er beantwortet sie bejahend. Der Cardinal glaubt nun seinerseits vor allem die allgemeine Giltigkeit der von Maurus (n. 9) aufgestellten Behauptung bestreiten zu sollen: Actus, a quo voluntas non potest abstinere, proculdubio non est liber. Namentlich aber hält er dafür, u. a. den Satz mißbilligen zu müssen: Potentia abstinendi ab actu in sensu diviso, sine potentia se dividendi ab eo, cum quo actus conjungi non potest, non sufficit ad libertatem. Es kann nicht Zweck dieses Berichtes sein, auf die Gegenbemerkungen gegen die vielseitig angenommene Ansicht des Maurus, sowie auf die mit dieser Polemik angeregten großen Centralfragen der Philosophie und Theologie irgendwie genauer einzugehen; wir verweisen den Leser auf die Ausführungen des Cardinals (S. 116 ff.), wie auch auf Maurus selbst (a. a. O q. 83 ff.).[1]

Nicht minder interessant ist das Urtheil des hohen Verf. im zweiten Theile seiner Arbeit (S. 121 ff.), worin die Ansicht des Aquinaten über die scientia media zur Darstellung gelangen soll. Der Cardinal möchte allerdings den ja auch vom hl. Thomas nicht gebrauchten Namen scientia media vermieden haben; er zieht vor, mit Ausschluß einer Dreitheilung das jener Bezeichnung entsprechende göttliche Wissen, je nachdem die bedingten freien Handlungen einmal sein werden oder nicht, entweder der scientia visionis oder der scientia simplicis intelligentiae beizuzählen (S. 124). Auch verweist er (S. 133) das bedingt Zukünftige in das Gebiet des Möglichen (dei possibili) und Unbestimmten (degli indeterminati), was von den Vertheidigern der scientia media deshalb beanstandet wird, weil die bedingten freien Handlungen nach der Erfüllung

[1] Nur eine textkritische Bemerkung bezüglich des letzten aus Maurus angeführten Satzes möge hier Platz finden, wenn auch nicht anzunehmen, daß die unseres Erachtens falsche Lesart dem Scharfblick des Cardinals entgangen sei, oder auf die Beurtheilung der Stelle einen entscheidenden Einfluß geübt habe. Obwohl nämlich in der einzigen Ausgabe des am 6. Juli 1687 zu Rom erschienenen ersten Bandes des Opus theologicum der Nebensatz cum quo actus etc in der oben citirten Form sich findet, so geht dennoch aus den Worten selbst und dem ganzen logischen Zusammenhang mit Evidenz hervor, daß zu lesen wäre: cum quo actus non conjungi non potest, oder, wenn man lieber will, cum quo omissio actus conjungi non potest Der Sinn ist jedenfalls folgender: Zur Freiheit genügt es nicht, daß man sich eines Actes enthalten könnte, falls ein faktisch vorhandenes Moment fehlen würde; damit jemand wahrhaft frei sei, muß es zudem in seiner Macht stehen, sich von jenem Momente fernzuhalten, mit welchem der Act nothwendig verbunden ist (se dividendi ab eo, cum quo actus non conjungi non potest). Der angegebene Fehler mochte sich um so leichter einschleichen, als die Drucklegung des Werkes von dem am 20. Januar 1687 aus diesem Leben geschiedenen Verfasser wohl nicht mehr überwacht werden konnte.

der Bedingung nicht nur sein könnten, sondern sein würden. Ueberdies wird der Standpunkt, welchen Maurus (Op. theol. t. 1. q. 44 ss.) in der Sache einnimmt, einläßlich bekämpft. Aber indem der Cardinal in Gott die unfehlbare Erkenntniß der bedingt zukünftigen freien Handlungen der Geschöpfe annimmt und zwar, sich consequent bleibend, als durchaus unabhängig von den angeblichen vorherbestimmenden Beschlüssen Gottes, entfernt er sich ebensoweit von der Anschauungsweise der „Thomisten", als er hierin mit deren Gegnern sachlich im vollsten Einklange sich befindet.

Mögen diese auch bei Lösung eines weiteren schwierigen Problems, nämlich bei der näheren Bestimmung der Art und Weise jener göttlichen Erkenntniß, verschiedene Wege einschlagen; die Harmonie, welche im dargelegten Kernpunkte der Frage unter ihnen und mit dem Cardinal besteht, bleibt davon vollkommen unberührt. Man kann das sog. thomistische System kaum schärfer abweisen, als es der gelehrte Kirchenfürst (S. 128) mit den Worten thut: „Es scheint nicht bloß unvernünftig, sondern widersinnig zu sein, das Wissen Gottes von seinen Willensbeschlüssen abhängig zu machen. In einen solchen Widersinn verfallen nun aber nachgerade diejenigen, welche bei Erörterung des göttlichen Wissens meinen, die bedingten freien Handlungen würden von Gott durch die scientia visionis in seinen absolut existirenden und zu gewissen Acten prädeterminirenden Beschlüssen erkannt." Der Beweis für diese Aufstellung wird alsdann zunächst aus dem Grundsatze hergenommen, daß das Wissen naturgemäß den Willensacten voranzugehen habe. Sollte man dieses Argument durch eine Unterscheidung zwischen der auf alles Mögliche, auch abgesehen von seiner einstigen Existenz, sich erstreckenden scientia simplicis intelligentiae, und der scientia visionis abschwächen wollen, so ist die unmittelbar angefügte Bemerkung des Cardinals um so mehr begründet: „Die Prädetermination läßt sich mit dem freien Willen in keiner Weise vereinbaren. Denn die Prädetermination bringt eine Determination mit sich, welche der Willensentscheidung des Menschen vorausgeht. Nun aber müssen Gottes Determinationen sich nothwendig erfüllen (è d'uopo che si compiano). Folglich geht die Nothwendigkeit der Willensentscheidung des Menschen voraus, und darum kann diese Entscheidung nicht mehr frei sein."

Innsbruck. Anton Straub S. J.

Zeitschriften- und Bücher-Analekten.[1]) Im Archivio stor. ital. 1885 disp. 2 ss. veröffentlicht Ferrai Akten des Inquisitions-

[1]) Diese Gruppe wird wie bisher vorwiegend der ausländischen Literatur gewidmet sein. — Selbstverständlich tritt mit den kurzen Referaten und Notizen die Redaction der Ztschr. nicht ein für die Correctheit aller erwähnten Bücher oder für die Richtigkeit aller notirten Ergebnisse von Zeitschriftarbeiten. Es soll nur ein Beitrag zur Umschau über die literarische Bewegung auf einzelnen theologischen Gebieten gegeben, nur eine Auslese von Resultaten aus der periodischen Literatur, die in irgend einem Sinne bedeutungsvoll sein mögen, vorgelegt werden. Gilt dieses im Allgemeinen, so bleibt es doch den Fach-

processes gegen den ehemaligen päpstlichen Legaten Peter Paul Vergerius. Der Ehrgeiz und das Streberthum des Abtrünnigen (die eigentliche Ursache seiner Apostasie) wird vom Herausgeber gebührend anerkannt, wiewohl derselbe für den Protestantismus Stellung nimmt. In disp. 5 p. 153 findet sich die geheime Anklageschrift eines Franziskaners, welcher der venetianischen Inquisition über die Anhänger des Vergerius an dem Bischofssitze des letzteren, Capo d'Istria, Meldung macht.

— Von den Praelectiones juris canonici, quas juxta ordinem decretalium Gregorii IX. tradebat in scholis Pont. Seminarii Romani Franciscus Santi, professor, (Ratisbonae, Pustet, 1886) sind die beiden ersten Bände, die Commentare zu den beiden ersten Decretalenbüchern enthaltend, erschienen. (Tom. I. 438 pag.; tom. II. 296 pag.) Eine eingehendere Besprechung dieses tüchtigen Werkes hoffen wir in einem der nachfolgenden Hefte zu bringen. Leider ist der Verf. desselben im verflossenen Sommer seiner wissenschaftlichen Thätigkeit durch den Tod entrissen worden; doch soll die Fortsetzung des Werkes, welches über die beiden in letzterer Zeit erschienenen gleichen Inhaltes von de Angelis und Grandclaude sowohl an Reichhaltigkeit und Gediegenheit als an glücklicher Disposition des Stoffes hervorragt, keine Unterbrechung erleiden. Der dritte und vierte Band befinden sich, wie wir hören, bereits unter der Presse; auch für den fünften Band ist das Manuscript vom Verf. noch ganz fertig gestellt.

— Wiederholt wurde in jüngster Zeit auf die Aufgabe der Moraltheologie hingewiesen, die durch die geänderten Zeitverhältnisse neu entstandenen Gewissensfragen in den Kreis ihrer Besprechung zu ziehen. Dieser Aufgabe widmet sich ausschließlich ein zweibändiges Werk, das den Titel führt: Casus conscientiae his praesertim temporibus accommodati, propositi ac resoluti cura et studio P. V. moralis theologiae professoris; Bruxellis, typis Alfredi Vromant, 1884 et 1885. Der erste Band (412 pag.) enthält 13 casus de liberalismo; der zweite (391 pag.) 28 casus de consectariis liberalismi. Das Werk, in dessen Verfasser man alsbald einen ebenso gründlich wie allseitig gebildeten Moraltheologen erkennt, stellt den gesammten Einfluß dar, welchen der Liberalismus auf das öffentliche und private Leben in unserer Zeit genommen hat, und zeigt, wie die Grundsätze der christlichen Moral den von dieser Zeitkrankheit Angesteckten gegenüber mit Milde und Ernst geltend zu machen sind. Wenngleich auf die Verhältnisse Spaniens besondere Rücksicht genommen wurde, so ist das Werk doch auch für Deutschland höchst empfehlenswerth.

— Im Muséon (1885. H. 1) veröffentlicht A. F. Mehren zum erstenmale aus einer Leydener Handschrift den Inhalt eines Traktates von Avicenna über das Fatum, in welchem sich mehr als irgendwo die ganze Eigenart des maurischen Philosophen ausgeprägt findet. Avicenna

---

männern, welche je aus ihren Gegenständen Beisteuern zu diesen „Analekten" liefern, unbenommen, ab und zu in die Mittheilungen den Ausdruck ihrer persönlichen Meinung einfließen zu lassen, wenn sie solches für zweckmäßig halten. Die Red.

kehrt auf dem Schlosse eines Freundes ein, der ihn bittet, das Verhältniß zwischen freiem Willen und Fatum darzulegen, was Avicenna auch unter Beihülfe des Hai ibn Jokdan in der Weise thut, daß der freie Wille in Hinsicht auf die Allmacht Gottes zur leeren Abstraktion herabsinkt.

— Einen interessanten Beitrag zur Kenntniß der altägyptischen Religion auf Grund der zahlreich zugänglich gewordenen Urkunden gibt ebenda F. Robiou.

— Eine Arbeit von Th. Colinet in demselben Hefte über die „persönliche Gottheit in der Bhagavadgitâ" zeigt, daß in diesem Werke die Lehre über Krischna nach den Lehren des Christenthums gemodelt sei.

— Die periodische Literatur unter den unirten Rumänen der St. Stephans-Krone hat in neuester Zeit einen erfreulichen Aufschwung genommen. Neben den gut redigirten amtlichen Diözesan- und Verordnungsblättern (s. diese Zeitschr. 7, 1883, 172), sind drei neue Monatsschriften entstanden. Zwei derselben wurden vom letzten Provinzialconcil im J. 1872 (vgl. ebd. S. 187) gegründet, nämlich Foi'a basirecésca und Foi'a scolastica, welche beide zu Blasendorf in Siebenbürgen am Sitze des Metropoliten erscheinen; die dritte wird seit September laufenden Jahres von Dr. Lucaciu, einem ehemaligen Schüler der Propaganda, zu Szatmár in Ungarn herausgegeben und führt den Titel Revista catolica. Letztere Zeitschrift will in erster Linie die Verbindung der rumänischen Nation mit der abendländischen Kirche fördern, während den Blasendorfer Zeitschriften durch das Concil selbst die Hebung des eigenen Kirchen- und Schulwesens im Geiste der morgenländischen Kirche innerhalb der Grenzen des engern Vaterlandes als hauptsächliches Ziel gesetzt ist, eine Aufgabe, die sie während ihres dreijährigen Bestandes unter der Leitung von Dr. Gram'a, welcher aus dem Frintaneum in Wien hervorging, zu voller Zufriedenheit gelöst haben.

— In der protestantischen Theologischen Literaturzeitung Nr. 23 veröffentlicht K. Köhler eine sehr ausführliche Kritik des ersten Theiles von Scherer's Kirchenrecht. Wiewohl wir beabsichtigen, nachdem das Werk weiter vorangeschritten sein wird, eine eingehende Recension zu bringen, glauben wir doch, Einiges aus der protestantischen Besprechung dem Urtheile unserer theologischen Leser vorlegen zu sollen. Köhler beschäftigt sich namentlich mit dem auf „Milderung unliebsamer Consequenzen" des katholischen Systems gerichteten Bestreben des Verfassers, dessen „reiche Gelehrsamkeit, Scharfsinn und wissenschaftlichen Ernst" er anerkennt. Die „vorsichtige Zurückhaltung" Scherer's gehe mit Unrecht soweit, daß er sogar sage: ‚Die wenigen dogmatischen Sätze, welche über das Verhältniß zwischen Staat und Kirche Licht verbreiten, genügen zur Aufstellung einer anwendbaren Theorie nicht'. „Und doch sind, meint Köhler, die dogmatischen Sätze, aus welchen vom Standpunkt des Verf. Licht über die Sache zu gewinnen wäre, gar nicht so wenige, wie er anzunehmen scheint. Er verweist nur auf c. 13—15 des Schema de Ecclesia"; aber es gibt eine „ganze Reihe" anderer Aussprüche „von der Bulle Unam sanctam bis zu dem Syllabus errorum von 1864." „Nach einer principiellen Anschauung (über jene Frage) sucht man in den Aus-

führungen des Verf. vergebens." Die Grundlage seiner rein ‚geschichtlichen', ‚positiven' Construktion ist „eine schwankende". „Doch redet er von einem ‚eigensten Gebiete', welches sich die Kirche nicht weiter einengen lassen könne. Wo fängt dieses an und wo endiget es?" Scherer „kann solchen, die auf dem Standpunkte des katholischen Kirchenbegriffes stehen, es nicht wehren, von diesem Begriff aus, wie er ihnen als Axiom gegeben ist, auf ‚naturrechtlichem' Wege Folgerungen zu ziehen und sie als Rechtsforderungen der Kirche geltend zu machen." Aber freilich „der Rechtsbegriff, den der Verf. zu Grunde legt, ist ein durchaus empirisch-positiver"; und auf Grund hievon namentlich sucht er „bedenkliche Sätze", welche von „ultramontaner" Seite verkündigt worden sind, „von vornherein abzulehnen". Indessen „es ist ein Irrthum, mit dem Verf. das, was er Naturrecht nennt, rundweg a limine abzuweisen"; „es geht nicht ohne eine naturrechtliche oder ethische Begründung des Rechtsbegriffes." „Das Axiom: Kirchengesetz geht vor Staatsgesetz, hätte nach Scherer (wir lassen Köhler wörtlich weitersprechen) ‚seine absolute Geltung verloren'; wenn der Syllabus errorum den Satz verdammt: in conflictu legum utriusque potestatis jus civile praevalet, so soll das nur für das kirchliche Gebiet gemeint sein. Aber der Syllabus läßt die Möglichkeit einer solchen verengernden Interpretation in keiner Weise erkennen; außerdem steht es nach demselben Syllabus allein der Kirche selbst zu, die Grenzen ihrer Machtbefugniß zu bestimmen". Ferner „Die päpstlichen Proteste" gegen gewisse staatliche Bestimmungen „erscheinen bei Scherer als theoretische Aussprüche zum Zwecke der Wahrung des eigenen Standpunktes", als Erklärungen, „die nur für den kirchlichen Rechtsbereich Geltung haben". Allein „die Meinung der Päpste ging nicht dahin, akademische Thesen aufzustellen". — „Der Verf. sucht zwar", sagt Köhler, „ein Verhältniß zwischen der Papstkirche und dem heutigen Staate zu construiren, welches dem letzteren eine gewisse Sicherheit gegen die Gefahr hierarchischer Beherrschung gewährt. Aber es will nicht gelingen." „Die Thatsache ist einmal nicht aus der Welt zu schaffen, daß der Staat, wie er seit der Reformation geworden ist und bleiben muß, mit der römischen Kirche um seine Existenz zu ringen hat."

— In den „Theologischen Studien und Kritiken" (1885 H. 2) veröffentlicht H. von Soden eine kritische Abhandlung über den ersten Thessalonicherbrief. Nach Prüfung des formalen Charakters dieses Sendschreibens, seines dogmatischen Inhalts und seiner geschichtlichen Daten kommt der Verf. gegenüber den rationalistischen Aufstellungen zu dem Schluße, daß alles, bis in die kleinsten Einzelheiten echt paulinisch sei, und folglich der Brief als das Werk des Apostels und keineswegs als das eines Nachahmers oder Fälschers zu gelten habe.

— In der Revue des questions scientifiques (April 1885) hat der hervorragende Geologe Lapparent zwei weitverbreitete Dogmen der modernen Geologie angegriffen. Man pflegte bisher eine Reihe von Jahrhunderten anzunehmen, um die Bildung der Kohle und die der Atollen, jener in den Tropen vorkommenden Koralleninseln, zu erklären. Nach Lapparent wäre die Kohle nicht von localen Pflanzen, sondern durch rasch vorübergehende Ueberschwemmungen entstanden. Was die Korallen-

inseln anlangt, so hätten sie nicht die Tiefe, die Darwin ihnen zugeschrieben, und setzten nicht jene lange und andauernde Senkung des Meeresbodens voraus, wie man sie bisher aufstellte.

— Abbé Motais hat ein Werk erscheinen lassen mit dem Titel: Le déluge biblique devant la foi, l'écriture et la science (Paris, Berche et Tralin, 384 p.). Darin ist die Ansicht vertreten, die Sintflut sei nicht allgemein gewesen, weder rücksichtlich des Ortes, noch rücksichtlich der Menschen; die Gewässer hätten nur einen Theil der Erde bedeckt und nur einen Theil der Menschen vernichtet, wahrscheinlich nur die Nachkommen Seths; die andern Menschenracen, namentlich die schwarze, gelbe und rothe seien unberührt geblieben. Der Verf. bemüht sich zu zeigen, daß es dem Katholiken frei stehe, diese Meinung anzunehmen, und daß dieselbe vor andern den Vorzug verdiene. Vgl. diese Ztschr. 8 (1884) 239.

— Seitdem in diesen Blättern über das erste Heft der Regesten Leo X., welche Card. Hergenröther bearbeitet, berichtet wurde, sind Heft 2 und 3 erschienen (Freiburg 1885 Herder S. 37—256; S. 257—384; 4°). Die Zahl der in allen drei Heften bereits angeführten päpstlichen Urkunden beträgt 6036, und doch sind von dem ersten Regierungsjahre noch fast zwei und ein halber Monat ausständig. Es gehört große Ausdauer und wahre Begeisterung für die Interessen kirchlicher Wissenschaft dazu, um gegenüber einer so immensen Zahl von Documenten nicht zu erlahmen, zumal da sich durch neue Funde von Urkunden Leo's in verschiedenen römischen Archiven die Masse des zu bewältigenden Stoffes immer noch vermehrt. Uebrigens erkennt man beim Fortschreiten der musterhaft edirten Sammlung mehr und mehr die Wichtigkeit derselben, indem zwischen den gehäuften kleineren Beneficialurkunden und ähnlichen untergeordneten Akten nun auch die Schreiben und Erlasse von größerer kirchengeschichtlicher Bedeutung zunehmen. Die Dokumente zeigen uns den Papst auf den Bahnen seiner thätigsten Vorgänger, indem er sich beispielshalber um Friedensstiftung unter den christlichen Fürsten bemüht und die Kräfte des Occidents gegen die Türken aufzubieten bestrebt ist. Pflege der Wissenschaft und Hebung der Universitäten war nicht eine seiner geringsten Sorgen. In letzterer Beziehung ist u. a. der Erlaß für das studium generale urbis Romae von Bedeutung; er ist wegen der schlechten Abdrücke in den Bullarien fast ganz wörtlich aufgenommen.

— Mit der vorstehenden Publication geht diejenige einer Vereinigung von gelehrten Benedictinern unter Tosti's Vorsitz, welche die Regesten des ersten Avignoner Papstes Clemens V. herausgeben, parallel; nur ist dem letzteren Unternehmen die Aufgabe insoferne erleichtert, als die Herausgeber bloß die vatikanischen Urkunden, so wie sie fortlaufend in dem amtlichen Register eingetragen sind, zum Abdrucke bringen, und zwar mit Beibehaltung der dort beobachteten, wenn auch nicht immer chronologisch regelmäßigen Ordnung. Der erste Band (Roma 1885 Typographia Vaticana) enthält außer 1512 Regesten des ersten Regierungsjahres Prolegomena über die Geschichte des Vatikanarchives überhaupt; darunter sind namentlich die Mittheilungen aus den Papieren von Marino Marini über die Schicksale unter Napoleon I. hervorzuheben. Der zweite

Band, welcher seit Juli gefolgt ist, greift in das zweite Regierungsjahr und stellt u. a. das Verhältniß des nach Poitiers übergesiedelten Papstes zu Philipp dem Schönen, die Bemühungen desselben für den Frieden zwischen Frankreich und England, Frankreich und Flandern, sowie im Innern Ungarns ans Licht. Ueber den wissenschaftlichen Charakter der Arbeit brauchen wir, nach den verschiedenfachen im Ganzen günstigen Recensionen uns kaum noch näher auszusprechen; das 2. und 3. Heft des Archivs von Denifle und Ehrle bringt S. 228 ff. gelegentliche Ergänzungen zu den Einleitungen. Die Ausstattung ist eine prächtige, des hochsinnigen Leo XIII., unter dessen Auspicien das Werk (ebenso wie dasjenige des Card. Hergenröther) erscheint, durchaus würdige. In technischer Beziehung dürfte jedoch die schöne Edition, wie sie Herder in Freiburg für Card. Hergenröther herstellt, den Vorzug verdienen.

— Der durch seine Arbeiten im besten mittelalterlichen Stile bekannte liturgische Verlag von Desclée in Tournay hat nun auch eine Heilige Schrift in einem Bande in Oktavformat hergestellt. Von dem mit klassischen Zeichnungen geschmückten Titelblatte angefangen bis zur letzten Vignette macht die Ausstattung einen wohlthuenden einheitlichen Eindruck. Der Anfang der einzelnen Bücher ist durchweg mit einem kleineren Bilde versehen, das dem h. Autor oder dem Inhalt des Buches entspricht. Sämmtliche Bilder sind entweder direct alten Miniaturen nachgebildet oder im Charakter derselben gehalten. Die Inhaltsangaben des bei aller Kleinheit der Typen recht deutlich gedruckten Textes stehen in zierlicher Umfassung über den einzelnen Kapiteln, und schöne Initialen beleben die Seiten. Es ist der erste uns bekannte Versuch in neuerer Zeit, eine kunstgerechte Handausgabe des Buches der Bücher in dem gedachten Stile zu schaffen. Die Freigebigkeit der künstlerischen Ausstattung muß um so mehr anerkannt werden, als der ansehnliche Band einschließlich der beigegebenen passenden Leinwanddecke nur 7 Fr. 50 Cts. kostet. Die angestellten Proben haben die Correctheit des Druckes ergeben. Die französischen geographischen Kärtchen jedoch sollten durch lateinische, die zugleich genauer sein müßten, ersetzt werden.

— Zu der von Duchesne begonnenen Edition des Liber pontificalis (Paris, Thorin, 4°) sei hier vorläufig nur bemerkt, daß bereits zwei Hefte von dem auf zwei Bände berechneten großen Werke vorliegen. Ueber Plan und Charakter der Unternehmung haben sowohl unsere früheren Notizen als namentlich die dem ersten Hefte gewidmete Anzeige von Dr. Diekamp in der „Literarischen Rundschau" orientirt. Gab das erste Heft außer dem Anfange der Einleitungen und der kritischen Grundlage der neuen Ausgabe (d. h. dem Liberianischen und 14 anderen Papstkatalogen, den Veroneser vitae Romanorum pontificum nebst den Ueberbleibseln und der Reconstruction der zwei ältesten Formen des Liber pont.) von dem zu edirenden Texte selbst nur einen kleinen Theil, nämlich bis zum Leben des 8. Papstes Sixtus I., so reicht im zweiten Heft dieser Text mit seinen begleitenden historischen Commentaren schon bis Silverius († 540). Die Einleitungen, welche sich außerdem hier fortsetzen, lassen den hohen Werth dieser Leistung für die ältere Papstgeschichte erkennen; erst jetzt erschließt sich die Quelle jenes merkwürdigen im Lapidarstil geschriebenen Buches in ihrem eigenthümlichen Werthe. Die „Zeitschrift"

wird auf vorliegende Ausgabe ausführlich zurückkommen. Es sind in derselben schon Inschriftentexte aus dem in Bälde erscheinenden ersten Theil des 2. Bandes von De Rossi's Inscriptiones christianae urbis Romae angeführt und benützt.

— Eine christliche Apologie für Leser englischer Zunge, den Bedürfnissen in Nordamerika insbesondere angepaßt, hat der Professor der Theologie am Seminar zu Milwaukee, Joh. Gmeiner, mit der Schrift begonnen: Scientific views and christian doctrines compared (Milwaukee, Vewdale, 212 p. 8°), auf welche noch zwei andere die demonstratio christiana weiterführende Publicationen des Verf. in Bälde folgen sollen.

— Bruder, Dr. Adolf, Studien über die Finanzpolitik Herzog Rudolfs IV. von Oesterreich 1358—65, mit Benutzung zweier ungedruckten Gutachten des XIV. Jahrhunderts. Innsbruck. Wagner 1886. Diese Schrift des als Mitredacteur des projectirten katholischen Staatslexikons in letzter Zeit öfter genannten Juristen und Rechtshistorikers berührt den theologischen Boden auf dem noch allzu wenig cultivirten Gebiete der Beziehungen des Kirchenrechtes zum Gange der Socialpolitik im ausgehenden Mittelalter. Sie liefert reiche, durch ihre Detailmäßigkeit sehr interessante Aufschlüsse. Unter der Regierung des jugendlichen, schon öfter mit Kaiser Joseph II. verglichenen Rudolf IV. kam es nämlich in Folge des Geldbedarfs für die hohe Politik zu Finanzgesetzen, welche dem Kirchenvermögen sehr abträglich waren. Der Herzog suchte seine landesfürstlichen Städte durch Aufhebung der Steuerfreiheiten, durch Amortisationsgesetze und dadurch steuerkräftiger zu machen, daß er eine den Bürgern vortheilhafte Ablösung der auf ihren Häusern ruhenden Reallasten, worunter sehr viele Jahrtag- und andere fromme Stiftungen waren, anordnete. Die Salzburger Chronik spricht von einer devastatio multarum missarum perpetuarum. Das weitere Schicksal jener Maßregeln, ihre Abschwächung durch Specialprivilegien und gegentheilige Gewohnheit, überhaupt den langen Kampf gegen dieselben erfahren wir in der Schrift aus zwei Wiener Facultätsgutachten von c. 1390, welche, auf die libertas ecclesiastica des gemeinen und canonischen Rechtes gestützt, die Unbilligkeit insbesondere der Zwangsablösung der Ewiggülten, nachwiesen und zugleich manche Beiträge enthalten zur Geschichte des kirchlichen Zinsverbotes und der Entstehung des Kapitals im modernen Sinne.

— Die Zeitschrift La scienza e la fede beginnt vol. 139. fasc. 823 eine Reihe von später fortzusetzenden Aufsätzen von de Luca über die vornicänische Väterlehre bezüglich des Geheimnisses der heiligen Dreifaltigkeit. Diese Lehre bildete bekanntlich in neuerer Zeit den Gegenstand eines lebhaften Streites zwischen Duchesne und Rambouillet. In dem vorliegenden ersten Artikel führt de Luca im Einklang mit der Darstellung des Cardinals Franzelin aus, der eigenthümliche Charakter der in Rede stehenden Wahrheit fordere die Annahme, daß die Consubstantialität der göttlichen Personen zu jeder Zeit ausdrücklich und an sich von der Kirche nothwendig festgehalten worden sei. Die Fortsetzung soll sich mit der Lehre der vornicänischen Apologeten im Einzelnen beschäftigen.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie".*)

Nr. 26. 1885. Innsbruck, 1. December.

Bei der Redaktion eingelaufen vom 1. September bis 3. November 1885:

Akademie, Christliche. 1885: 8. 9.

Ambrosius. 1885: 9. 10.

Archiv für kath. Kirchenrecht. 1885: 6.

Baumgartner, Alexander, S. J., Göthe. Sein Leben u. seine Werke. I. Bd. Jugend, Lehr- und Wanderjahre (1749—1790). 2., verm. u. verbess. Aufl. 8°. XXVIII, 678 S. Freiburg i/Br. 1885.

Bewegung, Die katholische: 11—13.

Biblia sacra Vulg. editionis Sixti V. Pont. Max. jussu recogn. et Clementis VIII. auctoritate edita. 8°. (Vet. Test:) XXX, 694 p.; (Nov. Test:) 248 p. Tornaci Nerviorum 1885. Typis Soc. S. Jo. Evangelistae. Desclée, Lefebvre et Soc.

Bildung, Aufklärung, Humanität in Dichtungen. Von A. S., Verfasser der „Eisenbahn zum Himmel". Neue, verbess. u. verm. A. 16°. 232 S. Sigmaringen 1885. Tappen.

Brevier, Kleines, zu Ehren des hl. Herzens Jesu. Tagzeiten für jeden Tag der Woche und eine Meßandacht. Auszüge a. d. Leben u. d. Werken der sel. Marg. Maria. Autoris. Uebers. a. d. Frz. v. E. Britz. 3. A. 32°. XVI, 160 S. Paderborn o. J. Bonif.-Druckerei (J. W. Schröder.) M. —.35.

Bulletin critique. 1885: 17—21.

Bulletin eccl. de Strasbourg 1885.: 10. 11.

Correspondenz-Blatt f. d. öst. Clerus. 1885: 17—20; „Augustinus" 11—13.

Diekamp, Wilh., Verzeichnis der in Wigands Archiv u. in der Ztschr. für (westfälische) Geschichte u. Alterthumskunde bis 1885 veröffentlichten Aufsätze u. Mittheilgen. 8°. 60 S. Münster 1885. Regensberg'sche Buchhdlg (B. Theissing).

Dreher, Dr., Theodor, Leitfaden der kathol. Religionslehre für höhere Lehranstalten. I. Die Glaubenslehre. II. Die Sittenlehre. III. Die hl. Sakramente, 2. A. (IV:) Das Kirchenjahr. 8°. 58, 52, 32, 26 S. Sigmaringen 1884. 85. Liehner.

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, alle eingesendeten Bücher in den Recensionen oder „Bemerkungen" nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte Verzeichnisse der eingelaufenen Werke bei, um sie vorläufig zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht.

Dreves, Guido Maria, S. J., O Christ hie merk! Ein Gesangbüchlein geistlicher Lieder. Ausgabe m. Gebets-Anhang. 18° (XII, 48 S.) Freibg i. B. 1885. Herder.

Fritz, J. A., Christkatholische Katechesen. Zum Gebrauch für Katecheten, Lehrer u. Eltern 2c. 4. verbess. Aufl. Durchgesehen von Alois Müller. 1. u. 2. Bdchen: Die Lehre von Gott dem Vater, dem Sohn u. dem hl. Geiste. 8°. VIII, 184; VI, 190 S. Tübingen 1885. Laupp. à M. 2.—

Grosez, P. Joh. Steph., S. J., Leben der Heiligen nebst Betrachtungen u. Gebeten auf alle Tage des Jahres .. Nach dem Lat. hrsg. von Dr. Heinr. Rütjes. gr. 8°. VI, 668 S. Paderborn 1886. Bonif.-Druckerei. M. 3 60.

Handweiser, Literarischer, von Münster 1885: 16—18.

Handweiser, Wiener Literarischer, 1885: 17—20.

Hettinger, Franz, Apologie des Christenthumes. II. Bd.: Die Dogmen des Christenthums, 1. Abth. Sechste aufs Neue durchgesehene u. verm. A. 8°. XVI, 580 S. Freiburg i/B. 1885. Herder.

Die **Hirtentasche** 1885: 9. 10.

Histoire de la persécution religieuse dans le Jura Bernois 1873—1874—1875. 2 vols. 8°. VIII, 440; 460 p. Paris s. a. Albanel et Baltenweck.

Hölscher, Aug., Ueber das Lesen der heil. Schrift nach den Satzungen der kath. Kirche. Insbes. seinen ehem. Schülern z. freundl. Andenken. Der Reinertrag ist zu gutem Zwecke best. 8°. 134 S. Münster 1885. Theissing. M. 1.—

Hüsing, Theodor, Lebensbild eines Priesters der neueren Zeit. 8°. 128 S. Warendorf 1885. J. Schnell'sche Buchhlg (C. Leopold). M. 1.—

Jahrbuch, Historisches, der Görres-Gesellschaft 1885.: 4.

Kalender, Fromme's, für den kathol. Clerus Oesterreich-Ungarns 1886. 8. Jahrg. Red. v. Berthold A. Egger. Mit Benützung amtl. Quellen. hoch 16°. XVI, 344 S. u. 16 Bl. Schreibpap. Wien, Fromme. fl. 1.50.

Kihn, Dr. H., u. **Schilling**, D., Praktische Methode zur Erlernung der Hebräischen Sprache. Grammatik mit Uebungsstücken, Anthologie u. Wortregister für Gymnasien u. theol. Lehranstalten. 8°. X, 162 S. Tübingen 1885. H. Laupp. M. 2.—

Kirchenblatt, Salzburger, 1885: 35—43.

Kirchen-Lexikon von Wetzer und Welte, 2. A. Heft 38.

Knabenbauer, P. Joseph S. J., Commentarius in librum Job. 8°. IV, 472 p Parisiis 1886. P. Lethielleux. (Cursus S. Scripturae pars altera Commentarii in V. T. libros didacticos I.) Fr. 8.—

Lehrbuch der katholischen Religion zunächst für die Gymnasien in Bayern Mit Approb. sämmtl. Erzbb. u. Bischöfe Bayerns. 8°. XII, 400 S. München 1885. R. Oldenbourg's Schulbücher-Verlag. M. 2.50.

Leick, P. Paulus, C. Ss. R., Schule der christl. Vollkommenheit für Welt- u. Ordensleute. Aus den Werken des hl. Alphons M. v. Liguori neu übers. u. zusammengestellt. 8°. XVI, 730 S. Regensburg 1886. Fr. Pustet. M. 4.60.

Looshorn, Johann, Die Geschichte des Bisthums Bamberg. Nach den Quellen bearb. I. Bd.: Gründung u. I. Jahrh. des Bisth. Bamberg. Oder: Die Heiligen Kaiser Heinrich und Kunigunda. Mit e. autotypirten gleichzeitigen Bilde des Königs Heinrich. 8°. 544 S. München 1886. P. Zipperer's Buchhdlg (M. Thoma).

Meyer, Theodorus, S. J., Institutiones Juris naturalis philosophiae moralis universae sec. principia S. Thom. Aq. ad usum scholarem. P. I. Jus naturae generale continens Ethicam gener. et Jus sociale in genere. 8°. XXX, 498 p. Friburgi Brisg. 1885. Herder.

Mittheilungen des Inst. f. österr. Geschichtsforschung: 1885: 4.

Müller, Karl. Die Anfänge des Minoriten-Ordens und der Bußbruderschaften. 8°. XII, 210 S. Freiburg i/B. 1885. Mohr. M. 5.

Natur u. Offenbarung, 1885: 9. 10.

Neteler, Dr. B., Zusammenhang der alttestamentlichen Zeitrechnung mit der Profangeschichte. II. Heft: Lösung der assyriologisch-alttestamentlichen Schwierigkeiten. 8°. 38 S. Münster 1885. Theissing.

Pastoralblatt von Münster 1885: 10.

Pider, Johann, Kurze Kirchengeschichte für die Jugend, hrsg. in 6. nach der f. 1879 vorgeschr. Orthogr. corrigierter Aufl. von Karl Moser. 8°. VIII, 208 S. Innsbruck 1886. Fel. Rauch. fl. —.80.

Pinzger, Canonicus Anton, Erläuterungen zum Gesetze vom 19. Apr. 1885 betr. die provisorische Regulirung der Congrua. Gratisgabe der Redaction der theol.-prakt. Quartalschr. in Linz. 8°. 22. S.

Polybiblion, partie litt. XXII. 3. 4; partie technique XI. 9. 10.

Prat, P. J. M., S. J., Leben u. Wirken des R. P. Peter de Ribadeneyra a. d. Ges. Jesu. (Eine Episode a. d. Kirchengesch.). A. d. Franz übers. von P. M. Gruber S. J. 8°. XII, 562 S. Regensburg 1885. Manz.

Probst, Dr. Ferd., Theorie der Seelsorge. 2. A. 8°. VIII, 172 S. Breslau 1885. G. P. Aderholz.
— — Lehre vom liturgischen Gebete. 8°. VIII, 184 S. Ebend.
— — Verwaltung des Hohenpriesterl. Amtes. 2. A. 8°. VIII, 192 S. Ebend.

Quartalschrift, Theol.-praktische, von Linz, 1885: 4.

Real-Encycl. der christl. Alterthümer, hrsg. von F. X. Kraus. Lfg. 14.

Regnault, P. Emil, S. J., Ein christlicher Fürst. Heinrich von Frankreich, Graf von Chambord. Mit einigen Zusätzen frei aus dem Französ. übers. 8°. 156 S. Graz 1885. Styria.

Reinhardt, Heinrich, Der Veltliner Mord in seinen unmittelbaren Folgen für die Eidgenossenschaft. S. A. aus dem Geschichtsfreund, Organ des hist. Vereins der V Orte, XL. Bd. 8°. 188 S. Einsiedeln 1885. Druck von Benziger.

Review, The Dublin, 1885: 4 (No. 194 or third Series No. 28).

Revue de l'Église Grecque-Unie 1885: 8. 9.

Rösen, Dr. K., Der Altar u. der Chorraum. Nach den liturg. Vorschriften u. den Anforderungen der Kunst. 8°. 78 S. Münster 1885. Theissing. M. 1.—

Rütter, Arnold, Die Pflanzenwelt im Dienste der Kirche. II. Th.: Die besten Altarblumen im Topf u. ihre Spezialkultur. M. 68 Abbildgn. 8°. VIII, 152 S. Regensburg 1885. Fr. Pustet. M. 1.40.

Schneedorfer, Dr. Leo Ad., Kanzelrede bei der hohen Jubelprofeß-Feier des Hochw. Leopold Ant. Wackarz . . u. des Hochw . . P. Joseph Fr. Höhenberger . . zu Hohenfurt 8. Apr. 1885. gr. 8°. 14 S. Prag 1885. Selbstverlag.

Schuster, Dr. J., Handbuch zur Biblischen Geschichte. Für den Unterricht in Kirche u. Schule, sowie zur Selbstbelehrung. Mt. Karten, Plänen u. vielen Holzschnitten. Neu bearb. von Dr. J. B. Holzammer. 4., verm. u. verbess. A. 8°. I. Bd.: Das Alte Test. 1.—4. Lfg. LII, 460 S. Freiburg i/B. 1885. Herder. à M. 1.—

Schwane, Dr. Joseph, Specielle Moraltheologie. Dritter (letzter) Theil, od. die Lehre von d. Gerechtigkeit u. den verwandten Tugenden u. Pflichten des gesellschaftlichen Lebens. 2., verm. u verbess. A. gr. 8° IV, 294 S. Freiburg i/B. 1885. Herder. M. 4.—

Sickenberger, Hermann, Atom oder Substanz, erster Teil einer Einleitung in die Gesch. der Menschheit. (Beil. zum Jahresber. der k. Realschule Freising für 1884/5. 8°. (24 S.) Freising 1885. Buchdr. v. A. Fellerer. M. —.50.

Sion, Uj Magyar: 5—9.

Sladeczek, Andreas, Lehrbuch der Kirchengeschichte für höhere Schulen u. Lehrerbildungsanstalten. 8°. 1. Lfg. (160 S.) Kattowitz 1885. A. Kraus. M. 1.—.

Specht, Dr. Thomas, Die Einheit der Kirche nach dem h. Augustinus. Programm d. k. bayr. Studienanstalt Neuburg a. D. für d. Schuljahr 1884/5. 8°. (76 S.) Neuburg a. D. Griessmayersche Buchdr.

Stimmen aus Maria-Laach: 6—9.

Stolz, Alban, Nachtgebet meines Lebens. Nach dem Tode des Verf. hrsg. u. durch Erinnerungen an Alban Stolz ergänzt von Dr. Jakob Schmitt. 8°. (XII, 276 S.) Freiburg i/B. 1885. Herder. M. 2.40.

Studien u. Mitthlgen a. d. Bened.- u. Cist.-Orden: 3.

Taschen-Kalender für die studierende Jugend auf das J. 1886. Red. von Notker Reimar. 8. Jahrg. 16°. 144 S. Donauwörth, Auer. M. —.44.

Van der Aa, J., S. J., Praelectionum philosophiae scholasticae brevis conspectus. Lib. V: Psychologia superior, seu de vita intellectiva. 8°. 144 p. Lovanii 1885. C. Fonteyn.

Vigouroux, F., Die Bibel u. die neueren Entdeckungen in Palästina, in Aegypten u. in Assyrien. Mit 124 Plänen, Karten u. Illustrationen nach den Monumenten von Abbé Douillard, Architect. Autoris. Uebersetzg nach d 4. verb. u. verm. A. von Joh. Ibach. 8°. I. Bd. (XVI, 432 S.) Mainz 1885. Kirchheim. M. 5.40.

Wedewer, Hermann, Lehrbuch für den kathol. Religionsunterricht in den obern Klassen höherer Lehranstalten. 3. Abth: Grundriß der Glaubenslehre. 8°. XVI, 192 u. 46 S. Freiburg i/B. 1885. Herder. M. 2.—

Werner, O., S. J., Katholischer Missions-Atlas. 19 Karten (von denen 3 Doppelblätter) in Farbendruck m. begleitendem Text. 2., verbess. A. gr. 4°. 36 Seiten Text u. 3 Tabellen. Freiburg i/B. 1885. Herder. br. M. 4.—

Zádori, Jo. Ev., Fragmenta Syntagmatis. Secundis curis auctoris. 8°. maj. (64 p.) Strigonii et Budapestini 1885. Buzárovits & Knoll.

Abhandlungen.

Ueber Evangelienharmonien.

Von Christian Pesch S. J.

Erste Abhandlung.

Vor einiger Zeit erschien in der Junfermann'schen Buchhandlung in Paderborn ein Büchlein unter dem Titel: „Das Leben unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus. Nach den vier Evangelien zusammengestellt von J. B. Lohmann S. J." (239 S. 8°.)

Zweck dieses Buches ist eine Schilderung des Lebens Jesu mit den Worten der Evangelisten, aber in geschichtlicher Aufeinanderfolge. Also eine neue Evangelienharmonie, und zwar eine solche, die nicht einfach die Berichte der heiligen Schriftsteller nebeneinander vorführt, sondern vielmehr aus denselben einen einzigen fortlaufenden Text herstellt, ohne irgend einen Gedanken oder eine Schattirung des Gedankens zu vernachlässigen. Für die Wahl dieser Art der Harmonisirung war die nächste Bestimmung des Werkchens maßgebend, nämlich als Grundlage für die Betrachtung des Lebens Christi zu dienen und so mit den früher erschienenen sehr beliebten „Betrachtungen auf alle Tage des Jahres" (3. Aufl. Paderborn 1884) von demselben Verfasser ein Ganzes zu bilden. In der That dürften sich gerade für die Betrachtung diese beiden Werke eignen, wie wenig andere; denn ohne weitschweifig zu werden, bieten dieselben eine solche Fülle exegetischen und dogmatischen Stoffes, daß der aszetische Theil auf ein wirklich solides Fundament, und nicht, wie in manchen bändereichen Werken auf leere Gefühlsbethätigung oder subjective und falsche Schrifterklärung, aufgebaut ist. Darum sind aber die Werke von P. Lohmann auch ganz vorzüglich braucbar für Prediger

und Katecheten, die in denselben für ihren Zweck reiches Material finden, freilich nicht ausgearbeitete Vorträge zum Nachsagen, wohl aber Anleitungen, die ihre Arbeiten bedeutend leichter und fruchtbarer machen können.

Eine Vergleichung der vorliegenden Evangelienharmonie mit eigenen Arbeiten der gleichen Art hat uns davon überzeugt, daß hier die richtigen Grundsätze nicht nur klar erkannt, sondern auch in vollem Maße zur Anwendung gebracht worden sind. Darum scheint es uns bei dieser Gelegenheit angezeigt, mit Zugrundelegung des Werkes von P. Lohmann, die Hauptprinzipien für eine richtige Evangelienharmonie kurz zu besprechen. Der Gegenstand ist für alle Angehörigen des geistlichen Standes gewiß einer der anziehendsten und beachtenswerthesten.

Wir wollen jedoch zunächst eine Uebersicht über die bisherigen Harmonisirungsversuche vorausschicken, um zu sehen, wie dieselben verwerthet werden können. Es hat nämlich sehr langer Zeit und vieler ganz oder theilweise mißlungener Versuche bedurft, bis man endlich einen festen Boden fand, auf dem man etwas Dauerhaftes aufzuführen hoffen durfte. Die früher begangenen Irrthümer können vor den gleichen Fehlern warnen, und die einzelnen richtigen Erkenntnisse, die nach und nach gewonnen wurden, lassen sich zu einem immer vollständigeren Ganzen vereinen.

1. Die ältesten Evangelienharmonien. Schon seit den frühesten Zeiten des Christenthums hat es nicht an Bemühungen gefehlt, die einzelnen Züge, welche die Evangelisten uns aus dem Leben des Heilandes bieten, einheitlich miteinander zu verbinden. Der erste, der sich einer solchen Arbeit unterzog, ist, soviel man weiß, Tatian, der Schüler des Märtyrers Justin. Sein Werk, Diatessaron genannt, das er zwischen 160 und 170 schrieb, ist nicht auf uns gekommen. Wir kennen dasselbe nur aus den Berichten anderer Schriftsteller. So erzählt Eusebius in seiner Kirchengeschichte (IV, 29), Tatian habe aus den vier Evangelien eine zusammenhängende Erzählung hergestellt, die er Diatessaron genannt habe. Daß Tatian die Worte der Evangelisten beibehielt, dürfen wir wohl daraus schließen, daß Eusebius denselben gleich nachher tadelt, weil er in einer andern Arbeit es gewagt habe, die Worte des hl. Paulus durch gewähltere Ausdrücke zu ersetzen.

Diese Angaben werden ergänzt von Theodoret, der schreibt: „Tatian, ein Syrer, war zuerst Sophist, dann ein Schüler des heiligen Märtyrers Justin. Nach dem Tode seines Lehrers aber gelüstete es ihn, Haupt einer Irrlehre zu werden. Er hat ein Evangelium, Diatessaron genannt, zusammengestellt, in welchem er die Genealogien und überhaupt Alles ausgelassen hat, was sich auf die leibliche Abstammung des Herrn aus dem Stamme Davids bezieht. Dieses Buch gebrauchten nicht nur die Anhänger seiner Sekte, sondern auch Andere, welche dem apostolischen Glauben ergeben waren. Diese bedienten sich nämlich des Werkes, ohne die Bosheit desselben zu erkennen, einfach als eines Kompendiums. Ich selbst habe über zweihundert Exemplare, die in unseren Kirchen in Ehren gehalten wurden, aufgetrieben und beseitigt und dafür die Evangelien der vier Evangelisten eingeführt" (Haer. fab. I, 20. — Migne, P. G. t. 83. col. 369. sq.)

Zu denjenigen, welche sich der Tatianischen Evangelienharmonien bedienten, ohne die doketischen Irrthümer ihres Verfassers im mindesten zu theilen, gehört vor allem der hl. Ephräm. Derselbe verfaßte einen Kommentar zu dem Diatessaron, den wir noch in der armenischen Uebersetzung besitzen. Soweit sich aus diesem Kommentar urtheilen läßt, war das Werk Tatians keine vollständige Wiedergabe des heiligen Textes; sondern ein Auszug aus den vier Evangelien. Es ist überdies nicht unwahrscheinlich, daß die gnostische Gesinnung Tatians sich nicht bloß mit Auslassungen begnügte, sondern auch Fälschungen versuchte. Immerhin muß die Arbeit nicht nur einem allgemein gefühlten Bedürfnisse abgeholfen haben, sondern auch sehr geschickt angelegt gewesen sein, daß sie selbst bei Katholiken so viel Anklang fand, wenn auch wohl hauptsächlich innerhalb der Grenzen Syriens.[1])

Der nächste bekannte Verfasser einer Evangelienharmonie ist der Alexandriner Ammonius (3. Jahrh.); denn daß Theophilus von Antiochien eine ähnliche Arbeit geliefert habe, wurde zwar oft mit Berufung auf einen Brief des hl. Hiero-

---

[1]) Vgl. Literarische Rundschau 1883. Sp. 741 ff. über Theod. Zahn „Tatian's Diatessaron' (Forschungen zur Gesch. des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur, 1. Theil), worin der Versuch gemacht ist, das Diatessaron annähernd wiederherzustellen.

nymus an Algasia (ep. 121) behauptet; diese Angabe des Kirchenvaters scheint auf einer Verwechselung des Namens Theophilus mit Tatian zu beruhen. Ammonius bezeichnet sein Werk selbst als eine harmonia und dürfte wohl der Erste sein, der das Wort in diesem Sinne gebraucht hat. Trotzdem wäre nach der heute üblichen Bezeichnungsweise der Name synopsis passender gewesen. Jetzt versteht man nämlich unter Evangelienharmonie eine aus den vier Evangelisten zusammengestellte fortlaufende Erzählung des Lebens Jesu. Eine solche aber hat Ammonius nicht geliefert. Er schrieb vielmehr den Text des Matthäus nieder und setzte die Parallelstellen aus den übrigen Evangelisten daneben, so daß, wie Eusebius bemerkt, „die zusammenhängende Darstellung der drei andern zerstört wurde." Eine solche Zusammenstellung pflegt man aber nach dem jetzt angenommenen Sprachgebrauche eine Synopse zu nennen.

Der Plan des Ammonius gefiel dem Kirchenhistoriker Eusebius (4. Jahrh.); aber das Auseinanderreißen des Textes wollte ihm nicht recht behagen. Deshalb griff er das Werk auf eine andere Weise an. Er stellte zehn „Kanones", d. h. Tabellen, auf, in welchen er die übereinstimmenden Abschnitte der Evangelisten einfach nach den von Ammonius hergestellten und numerirten Sektionen zitirte. Der erste Kanon enthält diejenigen Stellen, in welchen alle vier Evangelisten übereinstimmten; er beginnt so:

Matth.	Marc.	Luc.	Joh.
8.	2.	7.	10.

d. h. die Parallelstelle zu dem, was wir nach der Eintheilung des Ammonius bei Matthäus unter Nr. 8 lesen, ist bei Markus unter Nr. 2, bei Lukas unter Nr. 7, bei Johannes unter Nr. 10. Der zweite Kanon enthält die Stellen, in welchen Matthäus, Markus und Lukas, der dritte die, in welchen Matthäus, Lukas und Johannes, der vierte die, in welchen Matthäus, Markus und Johannes übereinstimmen u. s. w. (Migne, P. G. t. 22. col. 1275 ss., woselbst auch die Nachricht über Ammonius.) Die Worte selbst werden nicht angeführt, sondern die Tabellen enthalten nur Zahlenangaben. Es ist das aber offenbar für den Begriff der Synopse gleichgültig. Ein in Oxford 1805 erschienenes Werk hat den Text zu diesen Zahlenangaben hinzugesetzt: Harmonia quatuor Evangeliorum juxta sectiones Ammonianas et Eusebii canones.

Doch hat Eusebius in seinen Quaestiones evangelicae insoferne auch harmonistische Studien gemacht, als er einzelne scheinbare Widersprüche der Evangelisten ausgleicht. (L. c. col. 879 ss.) Es handelt sich aber dabei nicht um die chronologische Reihenfolge der einzelnen Thatsachen, sondern hauptsächlich um die Erklärung der Verschiedenheit in der Genealogie Christi bei Matthäus und Lukas.

An der Lösung der Frage nach der chronologischen Aufeinanderfolge einzelner Ereignisse aus dem Leben des Heilandes hat sich wohl zuerst der hl. Epiphanius (4. Jahrh.) versucht. Die Sekte der Aloger wollte nämlich Widersprüche zwischen den einzelnen Evangelisten nachweisen, indem ihre Anhänger besonders darauf hinwiesen, daß Johannes Manches sage, was sich bei Matthäus, Markus und Lukas nicht finde, woraus man schloß, das vierte Evangelium widerspreche den übrigen und könne mithin nicht echt sein.

„Sie (die Häretiker) wissen in ihrer Thorheit nicht", schreibt er, „daß die einzelnen Evangelisten . . . Einiges mittheilen, was von den übrigen ausgelassen wurde. Das ist aber keine Willkür von ihrer Seite, sondern ihre Lehre sowie deren Anordnung kommt vom heiligen Geiste . . . Oder hat nicht Gott jedem seinen Antheil zugewiesen, damit die vier Evangelisten bei der Predigt jeder seine Aufgabe hätten, und theils gleich und übereinstimmend predigten, um zu zeigen, daß sie aus derselben Quelle schöpften, theils auch mittheilten, was von den andern übergangen war, wie der heilige Geist jedem sein gebührendes Maß zutheilte." (Haer. 51. n. 5. 6. — Migne, P. G. t. 41. col. 893 ss.)

So erzählt nur Lukas die Darstellung des Kindes Jesu im Tempel und nur Matthäus den Besuch der Magier aus dem Morgenlande und die Flucht nach Aegypten. Dagegen hatten schon die Philosophen Porphyrius, Celsus und Philosabbatius eingewendet, diese Ereignisse ließen sich gar nicht miteinander vereinigen, weil auf einen so kurzen Zeitraum nicht so viel zusammengedrängt werden könne. Aber, sagt Epiphanius, der Zeitraum war eben gar nicht so kurz; denn da Herodes alle Knäblein bis zu zwei Jahren umbringen ließ, „wer sieht daraus nicht, daß das Kind (Jesus), als die Magier kamen, schon zwei Jahre alt war" (L. c. n. 9. col. 903.). Epiphanius läßt also die Darstellung im Tempel dem Besuche der Magier geschichtlich vorangehen und löst insoferne ganz richtig eine später noch oft besprochene Frage aus der Kindheitsgeschichte des Herrn. Auf ähnliche Weise sucht er dann noch eine Reihe anderer Ereignisse aus dem Leben Christi zu ordnen.

Wir haben also hier in der That den ersten Anlauf zu einer Evangelienharmonie nach chronologischen Gesichtspunkten,

aber freilich nur nach solchen, wie sie sich eben aus den einzelnen Begebenheiten selbst herleiten lassen; allgemeine Grundsätze, die bei einer Evangelienharmonie zu befolgen seien, hat Epiphanius noch nicht aufgestellt.

Solche finden wir erst in dem seines Verfassers würdigen Werke des hl. Augustinus (5. Jahrh.) De consensu evangelistarum, welches den Zweck hat zu zeigen, „wie Alles, was die vier Evangelisten über Christus geschrieben haben, mit einander übereinstimmt, damit nicht solche, deren Wißbegierde größer ist, als ihre Einsicht, an ihrem christlichen Glauben Schaden leiden, indem sie nach einer flüchtigen Durchlesung, anstatt nach einem sorgfältigen Studium der Evangelien, gewisse Ungereimtheiten und Widersprüche zu entdecken meinen und dann glauben, diese Sachen lieber als Streitobjekte benutzen als sie mit Vernunft erwägen zu sollen" (L. 2. Prol.). Augustinus beginnt mit dem Geschlechtsregister bei Matthäus und vergleicht die Genealogie nach Lukas, behandelt dann das ganze Evangelium nach Matthäus bis zum Abendmahle ausschließlich unter beständiger Heranziehung der Parallelstellen bei den übrigen Evangelisten (2. Buch). Hierauf stellt er die Leidens- und Auferstehungsgeschichte aus allen vier Evangelisten zusammen (3. Buch). Zum Schlusse vergleicht er miteinander jene Partieen, die nur bei Markus, Lukas und Johannes vorkommen (4. Buch).

Auf die Frage, ob die Evangelisten die Thaten des Herrn in chronologischer Ordnung berichtet haben oder nicht, kommt er anläßlich der Erzählung des Matthäus von der Heilung der Schwiegermutter Petri zu sprechen: „Wann dies geschehen sei, d. h. vor oder nach welchem andern Ereignisse, sagt Matthäus nicht. Denn wir brauchen nicht anzunehmen, daß Alles in der Reihenfolge geschehen sei, wie es erzählt wird. In unserem Falle hat jener (Matthäus) offenbar etwas nachgeholt, was er früher übergangen hatte. Denn Markus erzählt dasselbe Ereigniß vor der Heilung des Aussätzigen, die er nach der von ihm übergangenen Bergpredigt anzusetzen scheint. So erzählt auch Lukas gerade wie Markus nach jener Begebenheit die Geschichte von der Schwiegermutter des Petrus, aber vor der Rede, die er ausführlich mittheilt, und die, wie es scheint, dieselbe ist, die nach Matthäus auf dem Berge gehalten wurde. Indessen was liegt daran, an welcher Stelle der Evangelist eine Begebenheit erzählt, mag er dieselbe nun an ihrer geschichtlichen Stelle anführen, oder nach einer frühern Auslassung nachholen oder mag er schon vorwegnehmen, was erst später geschehen ist. Nur darf er weder seinem eigenen Berichte über den gleichen oder einen verschiedenen Gegenstand noch dem Berichte

eines andern widersprechen. Denn da es nicht im Belieben des Menschen steht, in welcher Reihenfolge er sich an die Ereignisse erinnern will, und mag er dieselben noch so gut und genau kennen (denn ob uns etwas früher oder später in den Sinn kommt, hängt nicht von unserm Willen, sondern von andern Umständen ab), so ist es ganz leicht möglich, daß die Evangelisten glaubten, in der Ordnung erzählen zu sollen, in welcher Gott ihnen die Ereignisse ins Gedächtniß rief. Doch gilt das nur von solchen Dingen, bei denen für die Glaubwürdigkeit und Wahrheit der evangelischen Erzählung nichts daran liegt, ob die Ordnung so oder so sei" (L. 2. c. 21. n. 51.).

Schon aus dieser Stelle geht hervor, daß nicht richtig ist, was zuweilen behauptet wird, Augustinus habe die Anordnung bei Matthäus für durchweg chronologisch gehalten.

Gleich nach den eben angeführten Worten heißt es wieder: „Matthäus scheint hier nicht in chronologischer Ordnung zu erzählen, sondern früher Uebergangenes nachzuholen" (L. c. c. 22. n. 53.). Augustinus ist vielmehr der Meinung, die Evangelisten hätten bald chronologisch erzählt, bald nicht. Um aber beurtheilen zu können, wann das Eine oder das Andere der Fall sei, sucht er gewisse Regeln ausfindig zu machen.

Als Hauptregel stellt er auf: Ueberall und nur da müssen wir chronologische Reihenfolge annehmen, wo die Worte ihren wahren und natürlichen Sinn sonst nicht behalten können. So z. B. wenn ein Evangelist eine Erzählung einleitete: „Während Jesus dieses redete," so müßten wir annehmen, daß die Begebenheiten nicht bloß in dieser Ordnung berichtet werden, sondern daß sie auch in dieser Ordnung geschehen sind (II, 39.). Oder wenn es bei Matthäus heißt: „Als er noch zu den Schaaren redete, siehe" (Matth. 12, 46), „so müssen wir zweifelsohne an geschichtliche Aufeinanderfolge denken . . . denn was kann das ‚noch' bedeuten, als daß es während der Rede geschah . . . nämlich während der Rede, die er eben angeführt hatte" (II, 40.). Umgekehrt, wenn Lukas einen Bericht mit den Worten anhebt: „An einem der Tage" (Luk. 8, 22.), „so gibt er klar genug zu verstehen, daß wir nicht gerade an den Tag zu denken brauchen, an welchem das (vorher Erzählte) geschehen ist, oder an den unmittelbar darauf folgenden" (II, 40.). An einer Stelle „scheint Markus die Zeitfolge zu beobachten; denn er sagt zuerst: ‚Als es nun Abend geworden war' und dann: ‚Morgens aber in aller Frühe' (Mark. 1, 32. 35.). Doch ist es nicht nothwendig, bei den Worten: ‚Als es Abend geworden war', an den Abend desselben Tages, oder bei dem Worte: ‚Frühe' an die Dämmerung derselben Nacht zu denken" (II, 22.).

Wenn die Evangelisten aber überhaupt keine Zeitbestimmung hinzusetzen, so können wir gar nicht sagen, wer von ihnen oder ob überhaupt Einer von ihnen der chronologischen Ordnung folgt, wie dies z. B. bei der Erzählung der drei Synoptiker von der Predigt Jesu in Nazareth der Fall ist (II, 30. n. 70.). So verläßt auch Matthäus bei einer andern

Gelegenheit (11, 20.) die chronologische Ordnung, obschon er das Wörtchen „damals" hinzusetzt (II, 32.).

Uebrigens brauchen wir gar nicht zu erstaunen, wenn die Evangelisten ganz ähnliche Ereignisse in solcher Weise erzählen, daß die Erzählungen sich nicht mit einander vereinigen lassen. Wir haben es in diesem Falle eben nicht mit demselben, sondern mit verschiedenen Ereignissen zu thun. „Wenn schon bei Einem Evangelisten dieselben Worte des Herrn als zweimal gesagt berichtet werden . . . was brauchen wir uns denn zu wundern, wenn etwas zweimal Gesagtes von verschiedenen Evangelisten da angeführt wird, wo es gesagt wurde und so eine verschiedene Reihenfolge herauskommt, weil es da gesagt wurde, wo der Eine es erwähnt, und ebenfalls da, wo der Andere es erwähnt?" (II, 32.). „Wir müssen darum, wie schon oft bemerkt, nicht vergessen, daß Jesus dieselbe Lehre oft und an verschiedenen Orten vorgetragen hat, damit wir nicht verwirrt werden, wenn es scheint, daß die Ordnung der Berichte Widersprüche enthält" (II, 61.).

Um so mehr ist dies zu beachten, wenn es sich nur um mehr oder weniger ähnliche Thatsachen handelt. Ein Beispiel haben wir an der Vermehrung der sieben und der fünf Brode. „Hätte einer der Evangelisten nur von den sieben Broden gesprochen und nicht auch von den fünf, dann wäre man gleich mit einem Widerspruche bei der Hand; denn wer würde nicht glauben, daß es sich um dasselbe Ereigniß handle? Daraus würde man dann schließen, weder der Eine noch der Andere noch Alle zusammen hätten ganz genau berichtet, sondern der Eine habe irrthümlich sieben Brode gesagt statt fünf, oder der Andere fünf statt sieben, oder beide hätten gelogen, oder ihr Gedächtniß hätte versagt . . . Weil aber jetzt dieselben Evangelisten das Wunder mit den sieben Broden erzählen, die auch das mit den fünf Broden erwähnen, so wird Niemand stutzig, sondern Alle begreifen, daß Beides geschehen ist. Also, wenn ähnliche Begebenheiten vom Herrn so berichtet werden, daß die Evangelisten in unlösbarem Widerspruch zu stehen scheinen, so begreife man doch, daß der Eine diese, der Andere jene Begebenheit berichtet, die beide wahr sind" (II, 50. n. 105).

Von der andern Seite müssen wir nicht bei der geringsten Verschiedenheit in der Darstellung gleich an verschiedene Ereignisse denken; denn wenn die Umstände des Ortes und der Zeit übereinstimmen, so handelt es sich offenbar um dasselbe Faktum (II, 77.).

Wenn dagegen diese Umstände augenscheinlich verschieden sind, so darf uns im Uebrigen keinerlei Aehnlichkeit verleiten, an dieselbe Begebenheit zu denken. So bieten die Erzählungen von der Heilung des einen Blinden vor dem Einzuge in Jericho und von der Heilung der zwei Blinden bei dem Auszug aus Jericho zwar auffallend ähnliche Züge. „Aber da (bei der Annahme einer einzigen Heilung) die Evangelisten sich offenbar widersprechen, indem der Eine sagt: ‚Da er sich Jericho näherte'

(Luk. 18, 35.), die Andern: ‚Da er aus Jericho wegging‘ (Matth. 20, 29. Mark. 10, 46.), so können wir diese Annahme nicht machen, es müßte denn Einer eher geneigt sein, anzunehmen, das Evangelium lüge, als Jesus habe zwei ähnliche Wunder in ähnlicher Weise gewirkt. Was aber wahrscheinlicher oder vielmehr wahr ist, das sieht jeder gläubige Sohn des Evangeliums leicht ein“ (II, 65. n. 126.).[1])

Schon diese kurzen Auszüge lassen erkennen, welche Verdienste der große Bischof von Hippo sich um die Evangelienharmonie erworben hat. Seine Autorität hat vor allem das Bedenken beseitigt, ob es überhaupt zulässig sei, die Ordnung, in welcher die Evangelisten die Thatsachen aus dem Leben des Herrn erzählen, unter Umständen für ungeschichtlich zu halten, auch selbst da, wo Zeitpartikeln wie tunc oder dgl. auf chronologischen Zusammenhang hinzudeuten scheinen. Augustinus hat die Grenzen weit genug gesteckt, um der freien Forschung keine unnöthigen Fesseln anzulegen.

Das zweite Verdienst besteht in der ausgezeichneten, für ewige Zeiten gültigen Entscheidung vieler einzelnen harmonistischen Fragen, so daß Einige glauben, nirgendwo habe der heil. Augustin sein großes Geschick in der Lösung von Schwierigkeiten und der Vereinigung scheinbarer Widersprüche so sehr bewährt als gerade in dem Werke De consensu Evangelistarum.[2])

Von der andern Seite aber hatte das große Ansehen des Kirchenlehrers für die Evangelienharmonie auf lange Zeit hin eine minder gute Folge. Augustin hatte die Ansicht ausgesprochen, keiner der Evangelisten schreibe in geschichtlicher Ordnung, nur die jedesmalige Ausdrucksweise könne entscheiden, ob chronologischer Zusammenhang anzunehmen sei oder nicht; am meisten chronologische Anordnung scheint er noch dem Matthäus zuzuschreiben. Das war verhängnißvoll für die eigentliche Evangelienharmonie. Freilich dem hl. Augustin war es zunächst nicht um chronologische Ordnung zu thun. Er beabsichtigte nur, die scheinbaren Gegensätze zwischen den einzelnen

[1]) Wie der calvinische Theologe Dr. Ebrard sich mit diesen Worten des hl. Augustin zurechtfinden will, ist schwer einzusehen, da er gerade die Annahme einer doppelten Blindenheilung als Beispiel eines durchaus verunglückten Harmonisirungsversuches anführt. (Evangelische Geschichte. 2. Aufl. Erlangen 1850. S. 69.).

[2]) Damit soll nicht geleugnet werden, daß auch gezwungene und unhaltbare Erklärungen vorkommen.

Evangelisten auszugleichen. Für diesen Zweck war es nicht von Wichtigkeit, ob überhaupt ein Evangelist sich um Zeitfolge gekümmert habe. Wollte man aber den Versuch machen, die von den Evangelisten gebotenen Thatsachen geschichtlich zu ordnen, so müßte man bei Befolgung des augustinischen Grundsatzes sehr bald zu der Einsicht kommen, daß eine große Fülle von Stoff sich gar nicht geschichtlich ordnen lasse. Die Folge war entweder Aufgeben des Versuches oder eine rein willkürliche Anordnung. Die letztere findet sich denn auch in der buntesten Mannigfaltigkeit bei den späteren Bearbeitern der Evangelienharmonie, bis es nach und nach gelingt, sich von jenem Grundsatze Augustins loszumachen und ein anderes richtiges Prinzip zu finden.

Aehnlich wie der hl. Augustin haben auch andere berühmte Schrifterklärer der ersten Jahrhunderte zahlreiche Beiträge zur Lösung einzelner auf die Evangelienharmonie bezüglicher Fragen geliefert. So Origenes und Cyrill von Alexandrien in ihren Kommentaren zum Johannes-Evangelium, so Ambrosius in seiner Erklärung des Lukas, so vorzüglich der hl. Chrysostomus in seinen Homilien über Matthäus. Gerade dieser Kirchenvater war wegen seiner durchaus gesunden exegetischen Richtung vorzüglich befähigt, manche Schwierigkeiten auf eine höchst ungezwungene und befriedigende Weise zu lösen. Doch ist es an dieser Stelle nicht möglich auf Einzelheiten einzugehen. Es ist vielmehr Zeit uns nach dem ersten praktischen Versuche einer Evangelienharmonie umzusehen; denn Alles, was wir bis jetzt beizubringen hatten, waren nur theoretische Vorstudien für eine solche, ausgenommen die Arbeit Tatians, aber diese ist uns nur annähernd bekannt geworden.

Die erste auf uns gekommene Evangelienharmonie ist ein dichterisches Werk, die Historia evangelica des Juvencus (4. Jahrh.), von dem Hieronymus sagt: „Er hat die Geschichte unseres Herrn und Heilandes in Versen dargestellt und ist nicht davor zurückgeschreckt, die Majestät des Evangeliums unter das Gesetz des Metrums zu beugen.“ Juvencus legt Matthäus zu Grunde und ergänzt diesen aus den übrigen Evangelisten. Er ist sehr pietätsvoll gegen den Ausdruck der heiligen Schrift und ändert an demselben nur soviel, als für die dichterische Darstellung durchaus erforderlich ist, quatuor evangelia hexametris versibus paene ad verbum transferens (Hieronym.).

Man vergleiche die Anfangsworte bei Lukas [1]) mit dem Anfang des ersten Buches von Juvencus:

„Rex fuit Herodes judaea in gente cruentus,
Sub quo servator justi, templique sacerdos,
Zacharias, vicibus cui templum cura tueri
Digesto instabat lectorum ex ordine vatum.
Huius inhaerebat thalamis dignissima conjux.
Cura his ambobus parilis moderaminis aequi,
Ambos annexos legis praecepta tenebant.
Nec fuit his soboles, jam tum vergentibus annis...“

Daß das Gedicht bei so engem Anschluß an den Text nicht nur fließende Verse, sondern dichterisch schöne Partien enthält, ist ein Beweis für die Begabung und den ausdauernden Fleiß des Dichters, so daß man nicht mit Unrecht die Arbeit einen labor propemodum herculeus genannt hat.[2]) Immerhin aber versteht es sich so ziemlich von selbst, daß eine poetische Bearbeitung der Evangelien für eine so prosaische Frage wie die nach der Reihenfolge der biblischen Erzählungen nicht von Bedeutung sein kann. Nur das ist in etwa interessant zu wissen, wie und wo der Dichter die von Matthäus übergangenen Begebenheiten aus den anderen Evangelisten ergänzend einfügt. So läßt z. B. Juvencus die Magier aus dem Morgenlande erst nach Mariä Reinigung in Bethlehem eintreffen.

Die erste in Prosa geschriebene Evangelienharmonie, welche wir noch besitzen, stammt aus einer unbekannten Zeit und von einem unbekannten Verfasser. Das älteste Manuskript derselben ist wohl die kostbare unter dem Namen Codex Fuldensis bekannte Fuldaer Handschrift. Dieselbe wurde geschrieben zwischen dem Jahre 540 und 546 und gehörte dem Bischofe Viktor von Capua (541—554). Auf die Evangelienharmonie folgen in der Handschrift die Briefe des hl. Paulus und dann die Apostelgeschichte, an deren Ende die Worte stehen: victor famulus χρi et eius gratia episc. capuae legi VI non. mai. d. ind. nona quin-

[1]) Fuit in diebus Herodis, regis Judaeae, sacerdos quidam nomine Zacharias de vice Abia; et uxor illius de filiabus Aaron, et nomen eius Elisabeth. Erant autem justi ambo ante Deum incedentes in omnibus mandatis et justificationibus Domini sine querela. Et non erat illis filius, eo quod esset Elisabeth sterilis et ambo processissent in diebus suis.

[2]) Dankó, Historia Revelationis divinae. Vindob. 1867. XVII. Vgl. Nirschl, Patrologie, II. S. 114.

que quinq·(ies) p(ost) c(onsulatum) basilii u(iri) c(onsularis c(onsuli)s. Daraus geht hervor, daß das Manuskript am zweiten Mai 546 wenigstens soweit geschrieben war.[1])

Viktor hat zu dieser Evangelienharmonie eine Vorrede verfaßt, in welcher er unter anderem sagt, die von ihm unterzeichnete Handschrift sei eine Abschrift eines älteren Manuskriptes, das ihm zufällig in die Hände gefallen sei. Den Verfasser des Werkes kenne er nicht, er vermuthe aber, es sei Tatian und nicht Ammonius; denn dieser habe zu dem Evangelium des hl. Matthäus nur die Parallelen aus den übrigen Evangelisten hinzugefügt, die vorliegende Harmonie aber fange mit dem Berichte des hl. Lukas an, obschon allerdings der Verfasser in der Hauptsache dem Matthäus folge. Viktor hat nicht nur die Abschrift eigenhändig verbessert, sondern auch die ammonianischen Zahlen am Rande notirt, ebenso fügte er die Kanones des Eusebius hinzu, bezeichnete wichtige Stellen durch Sternchen und suchte ein paar dunkle Texte durch Glossen zu erläutern. Bonum diligentiae exemplum reliquit, sagt Ranke.

Uebrigens spricht gegen die Vermuthung Viktors, Tatian könne vielleicht der Verfasser sein, der Umstand, daß sowohl die Genealogie nach Matthäus wie die nach Lukas aufgenommen ist (Ranke S. 32 f.), da doch Tatian die Genealogien absichtlich ausgelassen haben soll. — Der Text der Evangelien ist nicht vollständig in die Harmonie aufgenommen; es fehlen bald Wörter, bald Verse, bald kleinere Abschnitte. Der Auslassungen aus Matthäus sind nicht so viele, dagegen fehlt z. B. Mark. 3, 1—12; 4, 1—25, 7, 10—16; 12, 1—25, ferner die Heilung des Besessenen in Kapharnaum (Luk. 4, 31 ff.), die erste Tempelreinigung (Joh. 2, 14 ff.) u. s. w.

Ueberdies ist die Anordnung der Thatsachen ganz willkürlich und oft recht wunderlich. So wird z. B. die Hochzeit von Kana kurz nach der Bergpredigt eingefügt und dann fortgefahren mit den Worten: Cum autem descendisset de monte . . . Dem Bericht über die Vorbereitung zum Abendmahle geht die Erzählung von der Fußwaschung voraus, und darauf heißt es: Prima autem die azymorum accesserunt discipuli ad Jesum dicentes: Ubi vis paremus tibi comedere Pascha? An

[1]) Codex Fuldensis. Ed. E. Ranke. Marburgi et Lipsiae 1868. S. VIII u. 398.

diesen und vielen anderen Stellen ist ganz und gar nicht herauszufinden, nach welchen Grundsätzen der Harmonist die Erzählung geordnet hat. Vielleicht hat er einfach Alles nebeneinandergesetzt, was er nicht besser zu verknüpfen wußte.

So ist also klar, daß diese Evangelienharmonie, so groß auch ihr kritischer Werth für die Herstellung des ursprünglichen Vulgatatextes sein mag, doch für die Lösung der Frage nach der chronologischen Ordnung der in den Evangelien erzählten Thatsachen werthlos ist. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß der Verfasser einzelne glückliche Griffe gethan hat. So läßt er z. B. Maria Reinigung der Ankunft der drei Weisen vorausgehen; er nimmt einen zweimaligen Besuch Jesu in Nazareth an; er unterscheidet die Berufung der Jünger am galiläischen Meere von dem reichen Fischfange (Mark. 1, 16—20. und Luk. 5, 4—11.). In all diesen Punkten dürfte er richtig gesehen haben.

Noch in einer andern Beziehung ist der Codex Fuldensis interessant. Derselbe wurde nämlich schon früh in zahlreichen Abschriften verbreitet. Eine dieser Abschriften, nämlich der St. Galler Codex, diente zur Zeit als Schulbuch zur Erlernung der lateinischen Sprache. In Folge dessen wurde derselbe mit einer deutschen Uebersetzung versehen, die einfach Wort für Wort getreu wiedergab, ohne sich um den deutschen Satzbau zu kümmern. Diese Uebersetzung ist die sog. fränkische Evangelienharmonie, das erste deutsche Werk der Art. Wahrscheinlich hat aber die fränkische Evangelienharmonie dem Dichter des Heliand als Quelle gedient und so mitgewirkt zu dem „einzigen, wirklich christlichen Epos“ unserer Sprache (Vilmar). Noch viel unmittelbarer hat der Codex Fuldensis höchst wahrscheinlich eine andere dichterische Evangelienharmonie beeinflußt, nämlich den „Krist“, dessen Verfasser Otfried im Kloster Fulda erzogen wurde. Doch kann es offenbar hier nicht unsere Aufgabe sein, den Heliand oder den Krist eingehender zu besprechen. Ohnedieß findet sich in jeder deutschen Literaturgeschichte Aufschluß über dieselben.

Mit diesen Bemerkungen sind wir nahe bis an die Grenzen der mittelalterlichen Theologie gekommen. Ehe wir jedoch zur Besprechung der Harmonisirungsversuche aus der scholastischen Periode übergehen, müssen wir noch eines Mannes gedenken, der seiner Zeit und seinem ganzen Standpunkte nach der Periode

der Väter angehörend, zwar keine Evangelienharmonie, aber doch Studien zu einer solchen geschrieben hat. Es ist Hesychius, der im Anfange des fünften Jahrhunderts als Priester in Jerusalem lebte und in der griechischen Kirche als Heiliger verehrt wird. Aus einer von ihm verfaßten Consonantia evangelica besitzen wir einen Auszug, in welchem in Form von Fragen und Antworten die hauptsächlichsten harmonistischen Schwierigkeiten kurz gelöst sind. Das Werk mag sonst manche treffende Bemerkungen enthalten, aber zur Feststellung der chronologischen Ordnung können wir nichts aus demselben lernen. Gewiß ist es ganz richtig, was Hesychius so oft bemerkt, daß ähnliche Ereignisse oft im Leben des Herrn vorgekommen sind, und daß darum bloße Aehnlichkeit noch nicht zur Identifizirung zweier Ereignisse berechtigt. Aber in welcher Ausdehnung dieser Grundsatz angewendet wird, mögen einige Beispiele zeigen.

Quare permutato ordine beatitudines Matthaeus et Lucas conscripserint? Solutio: Quia variis temporibus dictae fuerunt: illae quidem Matthaei, cum Dominus sedisset in monte . . . hae vero Lucae in loco campestri . . . Qua ratione Matthaeus scripsit duos daemoniacos occurrisse Domino in regione Gergesenorum, Marcus autem et Lucas unum retulerunt? Solutio: Quia, cum multae curationes . . . a Domino editae fuerint, utrumque horum miraculorum perpetratum est . . . — Quo pacto Lucas discipulum a telonio vocatum Levin Alphaei nuncupat, cum nullus e duodecim eo nomine donetur? Solutio: Verosimile est, hunc esse e numero septuaginta discipulorum . . . Nihil autem mirum, iisdem verbis Christum ad utrumque discipulum usum fuisse etc. (Migne, P. G. t. 93. col. 1391 seqq.)

Diese Beispiele genügen, um zu zeigen, wie dem Hesychius die geringste Verschiedenheit in der Darstellung Grund genug ist, an verschiedene Ereignisse zu denken, mögen auch alle äußeren und inneren Umstände auf Identität hindeuten. Zahlreiche Lösungen sind auf diese Weise natürlich nur ein Schnitt durch den gordischen Knoten, aber keine wissenschaftlich haltbare Antwort. Indessen hat Hesychius auf die nachfolgenden Schriftsteller überhaupt keinen sehr großen Einfluß geübt, am wenigsten aber hat er die späteren Bearbeitungen der Evangelienharmonie durch seine unrichtigen Anschauungen geschädigt.

Im Mittelalter blieb auf diesem Gebiete Augustinus der hauptsächlichste Leitstern, und sein Ansehen war in gutem wie in weniger gutem Sinne für lange Zeit ausschlaggebend.

2. **Die Evangelienharmonien des Mittelalters.** Wir besitzen aus dem Mittelalter ein gutes halbes Dutzend

Evangelienharmonien, die sich in zwei Klassen scheiden lassen, je nachdem entweder der wissenschaftliche oder der erbauliche Zweck vorwaltet. Zur erstern Klasse zählt die Evangelienharmonie des Zacharias von Chrysopolis (Besançon oder nach Andern Goldsborough in England). In der Vorrede des (c. 1150 geschriebenen) Buches beruft sich Zacharias auf Augustinus zum Beweise dafür, daß es überhaupt erlaubt sei, aus den Worten der Evangelisten ein Leben Jesu in anderer Reihenfolge zusammenzustellen: Beatus Augustinus in secundo de concordia Evangelistarum, quoad ei visum est, ex diversorum dictis unam narrationem faciens, inquit: ,Hoc exemplo, sive ut a me factum est, sive alio modo commodius fieri possit, videat unusquisque et in ceteris locis fieri posse'. Man könne also auch, schließt Zacharias, die von ihm zu Grunde gelegte Evangelienharmonie ohne Bedenken gebrauchen, wenn man nur die von Augustin gegebenen Regeln nicht aus den Augen verliere. Ut ergo absque scrupulo studiosi mens secura possit hoc uti volumine . . . cautum sit, praeoccupationis et recapitulationis regulas necnon quamplures alias, de quibus doctor Augustinus in concordia Evangelistarum docet, huic operi saepe applicari oportere (Migne P. L. t. 186. coll. 39. seq.). Die Evangelienharmonie des Zacharias ist aber keine andere als die im Codex Fuldensis enthaltene, die nur mit einem aus Väterstellen zusammengefügten Kommentar versehen ist. Es scheint überhaupt, daß diese Evangelienharmonie bis zu jener Zeit nicht nur eine der verbreitetsten war, sondern daß sie die einzige ist, die dem Schicksale der frühesten Versuche auf diesem Gebiete nicht anheimfiel sondern dem allgemeinen Untergange glücklich entzogen wurde.

Der erste, der im Mittelalter eine neue Evangelienharmonie zusammengestellt hat, dürfte Petrus Comestor († c. 1178) sein. Dieser zu seiner Zeit sehr berühmte Schriftsteller schrieb ein ziemlich umfangreiches Buch unter dem Titel: Historia Scholastica (Migne P. L. t. 198. coll. 1050 seqq.), ein Titel, der uns heutzutage ganz und gar keine Idee mehr von dem Inhalte des Werkes gibt. Es ist dasselbe nämlich nichts anderes als ein für die Bedürfnisse der Studirenden berechnetes Kompendium der Geschichte des alten und neuen Testamentes. A cosmographia Moysi inchoans rivulum historicum deduxi usque ad ascensionem salvatoris, sagt der Verfasser in der Vorrede.

Jener Abschnitt, der den besonderen Titel Historia evangelica trägt, bietet eine Evangelienharmonie. Doch ist nicht der ganze Text des neuen Testamentes und auch nicht dieser ausschließlich aufgenommen. Vielmehr fängt Petrus Comestor meistens mit den Worten eines Evangelisten an, die er aber bald mit einem „etc." abbricht, um das Uebrige mit seinen eigenen Worten im Auszuge zu geben; bald auch mit Erklärungen begleitet, so daß das Ganze zugleich eine Paraphrase und ein Kommentar zu den Evangelien ist. Auch wird Einiges aus der Profangeschichte eingeflochten, was mit den biblischen Berichten zusammenhängt, so z. B. Daten aus dem Leben des Herodes. Das Buch zeigt überhaupt eine für jene Zeit staunenswerthe Belesenheit. — Was nun speciell die chronologische Aufeinanderfolge der Ereignisse aus dem Leben des Herrn anbelangt, so ist es keine Frage, daß Petrus dieselbe berücksichtigte.

So fügt er nach dem Berichte über die Berufung der ersten Jünger folgende Bemerkung ein: „Bis hierher ist die Anordnung der evangelischen Geschichte bei Allen die gleiche. Im Folgenden aber tritt eine verschiedene Anordnung ein . . . Einige Verfasser von Evangelienharmonien folgen dem Ammonius von Alexandrien, dem Eusebius von Cäsarea und dem Theophilus, der nach Petrus der siebente Bischof von Antiochien war. Diese sagen nämlich, der Herr habe nach seinem Fasten gleich öffentlich gepredigt und Jünger um sich gesammelt, und die Bergpredigt sei vor dem Wunder zu Kana gehalten worden. Der Grund ist, weil sie lesen, der Herr und seine Jünger seien zur Hochzeit geladen worden. Allein verbreiteter und richtiger ist die Meinung, der Herr habe nach jenem Wunder im Geheimen Jünger berufen und im Geheimen gepredigt bis zur Einkerkerung des Johannes und erst nachher öffentlich; und diese Ordnung werden wir befolgen, ohne damit eine andere verwerfen zu wollen" (Cap. 37.).

Allein Petrus Comestor machte doch eben nur schüchterne Versuche einer chronologischen Anordnung; ein durchgreifendes Prinzip hat er nicht gefunden. Darum macht auch seine Harmonie in dieser Beziehung den Eindruck vollständiger Willkürlichkeit. Eine eigentliche Begründung versuchte er fast nirgends, sondern begnügt sich mit dem Bewußtsein, daß andere Anordnungen nicht besser begründet sind.

Noch weniger darf man in dieser Beziehung von den für aszetische Zwecke berechneten Vitae Christi erwarten. Die beiden bedeutendsten Werke dieser Art sind die dem hl. Bonaventura zugeschriebenen Meditationes vitae Christi und das umfangreichere Buch des Karthäusermönches Ludolph von

Sachsen († 1330): Vita Jesu Christi ex Evangelio et approbatis ab Ecclesia catholica doctoribus sedule collecta.

Dieses letztere Werk wird mit Recht von dem Abte Tritheim, von Sixtus Senensis und Anderen hochgepriesen, weil in demselben eine große Fülle patristischen Materials zu einem einheitlichen Ganzen verbunden ist. Aber die Wissenschaft dient nur der Erbauung; es handelt sich nicht in erster Linie darum, eine wissenschaftliche Erklärung der Evangelien zu liefern, sondern vielmehr darum, die Leser zu größerer Erkenntniß und Liebe des Gottmenschen anzuleiten.

Das setzt der Verfasser gleich in der Einleitung klar auseinander: „Man kann die heilige Schrift unter verschiedenen Rücksichten betrachten, auffassen und erklären, wie es einem gut dünkt. Nur darf nichts gegen die Wahrheit des Lebens oder der Gerechtigkeit oder der Lehre verstoßen, d. h. nichts gegen den Glauben oder die guten Sitten sein. Wer aber über Gott eine Behauptung aufstellt, die weder durch die natürliche Einsicht noch durch wissenschaftliche Beweisführung noch durch den Glauben oder die heilige Schrift sicher gestellt ist, der macht sich eines Uebergriffes schuldig. Wenn du mich darum erzählen hörst: Jesus unser Herr hat dieses gesagt oder gethan, oder wenn Andere ähnlich eingeführt werden, so mögest du, falls das nicht aus der heiligen Schrift bewiesen werden kann, es bloß als eine fromme Betrachtung auffassen, gleich als ob ich gesagt hätte, ich denke mir, der Heiland habe das gesagt und gethan u. s. w." (Prooem. n. 11. Ed. Paris. 1878. S. 7.).

Dann legt Ludolphus seine Ansicht über die Anordnung der Evangelien dar. „Die Evangelisten haben in ihrer Erzählung bald dem Laufe der Ereignisse vorgegriffen, bald etwas nachgeholt, was sie ausgelassen hatten, bald auch das schon Gesagte noch einmal wiederholt. Obschon das Alles nun aus guten Gründen so und nicht anders geschrieben werden sollte, wie Augustinus nachgewiesen hat ... so werden doch im Folgenden, damit die Andacht der Anfänger nicht gestört werde, die Ereignisse in etwas anderer Ordnung erzählt, wie es die Natur der Sache oder die gute Darstellung zu fordern scheint. Ich behaupte aber nicht, daß die hier befolgte Ordnung zweifellos die geschichtliche ist; denn diese findet sich kaum von irgend Einem angegeben" (Prooem. n. 16. Ed. Paris. S. 10).

Da also Erbauung und nicht Wissenschaft der klar ausgesprochene Zweck des Ludolph ist, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn er auch Manches erzählt, was wenig oder gar nicht geschichtlich verbürgt ist. Dahin gehört z. B. die Beschreibung der Darstellung Mariens im Tempel und ihrer Vermählung mit dem hl. Joseph. Nur dann kann man wegen

solcher und ähnlicher Darstellungen geringschätzig von dem Buche sprechen, wenn man verlangt, der Verfasser hätte eine Aufgabe erfüllen sollen, die er sich gar nicht gesetzt hat; oder wenn man leugnet, daß derartige fromme Erwägungen zum Zwecke der Erbauung verwendet werden dürfen. Beides aber wäre thöricht.

Ganz denselben Zweck verfolgen die meistens als ein Werk des hl. Bonaventura angeführten Meditationes vitae Christi, deren Verfasser unbekannt ist. Ja dieselben stimmen zuweilen mit dem Werke des Ludolphus wörtlich überein, so daß eine Abhängigkeit des einen Buches von dem andern mehr als wahrscheinlich ist. So findet sich gleich im Prooemium die ganze oben übersetzte Stelle wieder: Circa divinam Scripturam meditari, exponere et intelligere multifarie, prout expedire credimus, possumus . . . Wer von den beiden Verfassern aber das Werk des andern benutzt habe, ist schwer zu sagen. Wenn die Vermuthung eines Kritikers richtig wäre, daß die Meditationes dem Johannes de Caulibus angehörten, der etwa um die Hälfte des 14. Jahrhundertes lebte (Opp. S. Bonav. ed. Paris. 1868. tom. 12. pag. XLIII), so dürfte die Priorität wohl dem Ludolphus zuzuerkennen sein. Ohne Zweifel wird die neue Bonaventuraausgabe von Quaracchi Licht bringen.

Als andere Bearbeiter von Evangelienharmonien aus dem Mittelalter nennt Dankó (Historia Rev. N. T. pag. XIX) noch den Marianus Fuldensis († 1086), den Petrus Lombardus († 1168), den Clemens Claudiocestrensis († 1170), den Guido Terrena († 1312) und den Simon de Cassia († 1348).

Bedeutender aber als die Werke dieser Männer ist eine Evangelienharmonie aus der Zeit des ausgehenden Mittelalters, nämlich das Monotessaron seu unum ex quatuor Evangeliis des berühmten Kanzlers der Universität Paris, Johannes Gerson (1363—1429). Was ihn zur Abfassung dieser Arbeit bewog, war das Beispiel und die Autorität des großen Kirchenlehrers von Hippo. So heißt es in der Vorrede: „Eine Erzählung aus den vier Evangelien herzustellen, hat der heil. Augustin uns angeleitet, der in seinem Werke de consensu Evangelistarum in höchst geistreicher und gründlicher Weise die Worte der Evangelien zu einer einheitlichen Darstellung verflicht, und zwar bis zum Beginn der Predigt und der Taufe des Johannes; damit, sagt er, Jeder an diesem Beispiele sehen könne, wie sich dasselbe Verfahren auf alle übrigen ähnlichen

Stellen anwenden lasse, sei es nun nach meiner oder nach irgend einer andern besseren Methode. Wir wollen also versuchen fortzusetzen, was jener begonnen." (Opera. Edit. Antverp. 1706. tom. 4. pag. 90.).

Augustinus blieb also für Gerson ebenso absolute Autorität, wie er für alle Bearbeiter der Evangelienharmonie das ganze Mittelalter hindurch geblieben war. Das gilt auch in Bezug auf die Anordnung; denn unbedenklich eignet Gerson sich Augustins Grundsatz an, keiner der Evangelisten habe in chronologischer Ordnung geschrieben. Daraus zieht er mit ganz richtiger Konsequenz den Schluß: Sufficiat probabilis collocatio facta sine praejudicio aliter vel sentientium vel scribentium. In den Evangelien herrscht eine concordissima dissonantia, durch welche der heilige Geist zeigen will, Evangelistas non mutua conspiratione, sed divina inspiratione fuisse locutos (L. c.). Videtur autem Matthaeus saepius sequi ordinem rei gestae (L. c. pag. 121.). So bleibt also in dieser Beziehung Gerson ganz auf derselben falschen Fährte, wie alle seine Vorgänger, und er kann unter dieser Rücksicht auf ein besonderes Verdienst keinen Anspruch erheben.

Wohl aber muß ihm das Verdienst ganz und ungeschmälert zuerkannt werden, mit einer bis dahin von Niemanden aufgewendeten Sorgfalt, alle vier Evangelien von Anfang bis zu Ende Wort für Wort mit einander verglichen zu haben, so daß in seinem Monotessaron wirklich jeder Gedanke, jedes Wort, jede Färbung des Ausdruckes berücksichtigt wird.

Zudem hat er sich nicht begnügt, über den einzelnen Kapiteln bloß anzugeben, woher der Inhalt genommen ist, sondern vor den einzelnen Abschnitten, Sätzen oder Wörtern ist auch der Evangelist bezeichnet, dem dieselben eigenthümlich sind. Ein Beispiel möge hier stehen, wobei zu bemerken ist, daß M Matthäus, N Markus, L Lukas, J Johannes bedeutet:

De Judaea relicta a Christo et de Samaritana.

M. 4. N. 1. L. 4. J. 4.

Caput XXII.

Cum autem M audisset Jesus quod Joannes traditus esset; et ut J cognovit, quod audierunt Pharisaei, quod Jesus plures discipulos facit et baptizat quam Joannes, quamquam Jesus non baptizaret, sed discipuli eius, secessit. M Reliquit J Judaeam et abiit. Et L regressus est in virtute Spiritus. L N venit in Galilaeam. M N L J Oportebat J autem eum transire per Samariam . . .

Bei dieser Methode war allerdings eine holperige Darstellung unvermeidlich. Contextus . . . in unum compactus non potuit sonoritatem suam custodire . . . quia sola textus verba ponere miscendoque custodire cura fuit (Pag. 91.). Von der andern Seite wird man gern glauben, was Gerson sagt: Visus est protinus labor vix explebilis. Aber ein solcher Aufwand von Mühe war ziemlich unnütz, da die dem Texte eingefügten allgemeinen Bezeichnungen **M. R. L. J.** ohne jede Zahlenangabe[1]) kaum zu etwas dienen können. Dabei bleibt bestehen, daß Gerson die erste wirklich vollständige Evangelienharmonie geliefert hat, die wir besitzen, und daß es seinem Ruhme keinen Eintrag thut, wenn Spätere mit Benutzung seiner Arbeit Besseres geleistet haben.

Wenn man überblickt, was auf dem Gebiete der Evangelienharmonie bis zum Ende des Mittelalters geleistet wurde, so ergibt sich, daß eine praktische Lösung der Frage, die wirklich befriedigt hätte, d. h. eine nach sichern Grundsätzen angelegte Evangelienharmonie bis dahin nicht zu Stande gekommen ist. Alle Anordnungen waren im großen Ganzen willkürlich, und es wurde folgerichtig kaum oder gar nicht der Versuch gemacht, dieselben wissenschaftlich zu begründen. Aber wenigstens war in erster Linie der Nutzen, ja bis zu einem gewissen Grade die Nothwendigkeit einer Evangelienharmonie allseitig anerkannt. Zweitens galt es als unbezweifelt, daß nicht Alles in den Evangelien in chronologischer Ordnung aufgezeichnet sei. Drittens trug darum Niemand ein Bedenken, die Anordnung der Evangelisten zu verlassen und zum Zwecke einer Harmonisirung die Begebenheiten in anderer Folge mit einander zu verknüpfen. Viertens hatte man einzelne Regeln zur Beurtheilung der chronologischen oder nichtchronologischen Darstellung der Evangelisten aufgefunden und auch mit Erfolg auf Einzelheiten angewandt, so daß gewisse Partieen der Evangelien sich allmählig zu kleineren Einheiten geordnet hatten.

Was mangelte, war ein allgemeines und sicheres Prinzip, das mit Erfolg zur geschichtlichen Gruppirung der ganzen evangelischen Erzählung dienen konnte. Es sollte auch noch geraume Zeit dauern, bis ein solches Prinzip gefunden war.

---

[1]) Die Eintheilung der Kapitel in Verse existirte damals noch nicht.

De juridica votorum solemnitate commentarius.

Auctore Nicolao Nilles S. J.[1])

ARGUMENTUM. I. Animadversiones praeviae: De votorum religiosorum distinctione in solemnia et simplicia ex recentiori jure inducta (1—3) deque lege antiqua circa elementa constitutiva status religiosi inde immutata (4—6). II. De juridica votorum solemnitate ex ipsis ejus principiis eruta: ex principio cognitionis (7—12), ex principio existentiae (13—14), ex principiis essentiae (15—19). De effectibus solemnitati ex ecclesiae constitutione adnexis (20—23), deque declaratione Leonina super solemni paupertatis voto (24). III. Epilogus. (25).

I. Animadversiones praeviae.

1. Distinctionem votorum religiosorum in simplicia et solemnia medium aevum prorsus ignoravit; ex disciplina tunc vigenti quippe ipsa votorum solemnitas ita erat ad statum religiosum proprie dictum requisita, ut fideles, perfectionis christianae cupidi, qualem demum cunque regulam cum votis simplicibus dumtaxat professi, ab eo deficere censerentur. Sic, ut uno argumento res declaretur, ex professoribus tertii ordinis s. Francisci, strenuis vitae religiosorum per omnia aemulis atque imitatoribus, ii tantum attigisse statum vere proprieque dictum religiosum leguntur, qui exemplum s. Elisabethae Thuringiae secuti vota solemnia emiserunt.

---

[1]) Da der Verfasser dieser Abhandlung seine Resultate den außerdeutschen Kanonisten zu leichterer Kenntniß zu bringen wünschte und da überdieß in einem wissenschaftlichen periodischen Organe Deutschlands über das gleiche Thema in lateinischer Sprache geschrieben wurde, so erscheint der vorliegende Beitrag auf Verlangen des Verf. ausnahmsweise in der von ihm gewählten lateinischen Bearbeitung. Die Red.



2. Quae, glossa teste[1]), antiqua est *doctorum altercatio* de discrimine inter vota solemnia et vota simplicia, ea non spectat aliquam distinctionem ipsorum votorum religiosorum, sed tota refertur ad quaestionem, in quonam vota simplicia, quae religiosa non sunt, differant a votis solemnibus sive in profitenda religione sive in suscipiendo subdiaconatu nuncupatis; quum enim nulla essent vota religiosa simplicia, in quorum discrimen a solemnibus inquireretur, non erat cur juris interpretes de ejusmodi ignota distinctione disputarent.

3. Notae, quibus vota simplicia et solemnia internosci debere tradunt ejus temporis doctores, nonnisi debita cum circumspectione transferri ad explicandam ipsam votorum religiosorum differentiam possunt; quum nimirum tunc nulla essent religionis vota, quae ex juris praescripto adjunctam non haberent solemnitatem, fieri facile potuit, ut termini *religiosum* et *solemne* pro synonymis acciperentur, atque ita ratio formalis *τοῦ* religiosi cum ipsa solemnitate confunderetur. Ejusmodi cautiones praeter alios habet auctor glossae ad c. *Rursus* 6. X. qui clerici vel voventes (IV., 6), hos tradens solemnitatis characteres:

Ordo sacer, vestes, professio relligionis,
Quae sit facta palam, facient solemnia vota.

Votum solemne demonstrant quatuor ista:
Ordo sacer, scriptum, professio praestita sponte,
Et professorum vestis suscepta scienter.

Ex quibus notis plures quidem spectant ad constituendam rationem formalem seu ad principia essentiae voti religionis, ut religiosum est; verum legalem illam, quam ea tempestate jus eidem voto religioso semper voluit adnexam, solemnitatem, neque faciunt neque explicant. Sic professio v. g., seu actus ille, quo novitii se, tirocinio rite exacto, regulari instituto tradunt, et ab eo juxta proprias suas constitutiones ab ecclesia approbatas acceptantur, efficit quidem ut vota per eam occasionem emissa fiant religiosa, utque novitii exinde vere et proprie sint et illius instituti sodales et Deo peculiari quadam spirituali con-

[1]) Ad c. *Quod votum.* un. de voto in 6. (III., 15).

secratione dicati[1]), sed religiosa haec vota per se nec facit nec demonstrat esse solemnia; quum hodie, mutata jam disciplina, multi sint religiosi, qui tametsi vota simplicia tantum emiserunt, per factam professionem tamen sunt et ordini, propter acceptatam eorum traditionem, proprie incorporati et Deo simul spirituali quadam consecratione vere devoti, ut adeo infractio voti castitatis penes ipsos merito sacrilegium esse dicatur[2]).

Principia essentiae voti religiosi ergo cum solemnitate confundunt qui, doctores medii aevi non satis caute secuti, per emissam professionem regularem, seu per factam religiosi traditionem atque inde secutam consecrationem vota solemnia distingui a simplicibus debere tradunt. Quamdiu ista erant ex positiva ecclesiae lege inseparabiliter connexa, poterat professio, h. e., subjecti traditio ac spiritualis consecratio, merito haberi ceu certum atque indubitatum principium cognitionis solemnitatis votorum; verum ad principia essentiae solemnitatis proprie loquendo nunquam pertinuit, quum teste recentiore legislatione, professio religiosa cum sua subjecti traditione a votorum solemnitate separari separataque existere possit.

4. Quamvis status religiosus quoad substantiam ab ipso Christo Domino, homines ad tria consilia evangelica exhortante est institutus, atque inde juris divini non quidem praecipientis sed consulentis tantum esse probatur; penes ecclesiam tamen est jus atque officium, pro varia temporum ac locorum ratione ea singillatim determinandi, quae ad ipsum statum religiosum in concreto constituendum requiruntur: idque ea ferme ratione, qua unius ecclesiae est leges constituere, quae vim matrimonii christiani respiciunt.

Proprium hoc primigeniumque jus suum ecclesia etiam semper exercuit sive nova dirimentia statum reli-

---

[1]) Sic, ut obvium exemplum ponamus, scholastici et coadjutores formati S. J. cum votis simplicibus tantum *fiunt vere religiosi, et ad servitium cultumque divinum perpetuo consecrantur* (cfr. Illsung tract. 5., disp. 1. n. 95).

[2]) Cfr. Ballerini in not. ad *theolog. moral. P. Gury*, t. 1., pp. 259—261; et Lehmkuhl, *theolog. moral.* t. 1., p. 277.

giosum impedimenta constituendo, sive constituta removendo. En tibi exempla pauca de multis.

Concilium oecumenicum Lateranense anni 1215 impedimentum induxit eremi seu τῆς ἀναχωρήσεως; dum enim statum religiosum amplexuros jussit communem certisque obstrictam regulis vitam in ordine ab Apostolica Sede approbato agere[1]), ab eo jam deficere declaravit eremitas, seu singulares illos homines, qui huc illuc in desertis locis dispersi, pietati considerationique dant operam[2]), quin ad certam determinatamque regularium familiam ut vera ejusdem membra pertineant. Quodsi vero sint, qui non statim suo arbitrio, sed factis prius in monasterio stipendiis atque ex praelati sui licentia in eremum secedant, ii excidere a statu religioso non sunt dicendi: ut adeo ejusdem ordinis alii in desertis vivere, alii in monasterio habitare possint[3]).

Concilium Tridentinum praeter alia statuit, ut ad professionem religiosam emittendam nemo aptus et idoneus esset ante 16. aetatis annum expletum et ante unum probationis annum rite exactum[4]).

Sixtus PP. V. a statu religioso omnes voluit exclusos, qui aut ingenti aere alieno essent gravati, aut ad publica

---

[1]) C. *Ne nimia* 9 X. de religiosis domibus (III., 36).

[2]) Sapienter monuit celsissimus princeps episcopus Brixinensis, Dr. Simon Aichner, auctorem Bouix in declaranda vi canonis Lateranensis veritatem excedere, dum vitam eremitarum jam simpliciter dicat prohibitam (de jure regularium, t. 1. p. 54); ex eo enim quod eremitae non amplius attingunt statum religiosum, inferri nequit, eorum vivendi rationem ab ecclesia fuisse prohibitam (Archiv für kath. Kirchenrecht, t. 2. p. 618). Quod idem illustrari et ex eo poterit, quod alii status quoque in ecclesia existant, qui quantumvis expresse declarentur statum religiosum non attingere atque inde approbatione pontificia carere, adeo tamen non reperiuntur prohibiti, ut immo gratiis legibusque ecclesiasticis ornati conspiciantur (C. *Indemnitatibus* 43. de elect. in 6., §. penult.).

[3]) In ecclesia orientali quoque, etiam post editam universalem hanc legem, tres monachorum classes sub uno eodemque abbate extitisse constat; ex iis alii vitae solitariae erant segregati (anachoretae), alii in coenobium cooptati (coenobitae), alii quasi mediam ineuntes viam *μιγάδες* appellati; de quo triplici antiquorum monachorum genere pluries agit Card. Pitra, *Analect. sacr.*, t. 1., locis in *indiculo rerum* indicatis p. 692.

[4]) Sess. 25., c. 15., de regularibus.

ratiocinia obligati, aut de crimine in foro saeculari convicti[1]); Clemens PP. VIII. tamen Sixtinam constitutionem non ita multo post laxando antiquum jus restituit, quo tria ista impedimenta illicitam quidem, sed non irritam faciunt professionem regularem[2]).

Pius PP. IX., immortalis memoriae, vim professionis tacitae prorsus sustulit; solemnem vero in ordinibus virorum non ante exactum triennium votorum simplicium fieri permisit[3]).

Sic igitur supremus ecclesiae magistratus, vel ejus caput Romanus Pontifex, vel oecumenicum concilium, dirimentia status religiosi impedimenta constituit, et constituta tollit, quum id prudenti suo arbitrio justis de causis faciendum perspexerit.

5. Eadem potestate sua usa Sedes Apostolica recentiori aetate recedi a jure decretalium permisit, laxato vetere illo, quem medio aevo obtinuisse diximus, canone de votorum solemnitate ad statum religiosum requisita. Tria disciplinae ea in parte immutatae exempla adscripsisse suffecerit.

Gregorius PP. XIII. solemni sua *declaratione et confirmatione* edixit, *omnes et quoscunque, qui in societatem Jesu admissi, biennio probationis a quolibet eorum peracto, tria vota substantialia, tametsi simplicia, emiserint aut emittent in futurum vere et proprie religiosos fuisse et esse et fore, et ubique semper et ab omnibus censeri et nominari debere, non secus ac ipsos tum societatis, tum quorumvis aliorum regularium ordinum professos*[4]). — Ex quo textu praeter alia et illud colliges, societatis Jesu sodales in votis simplicibus constitutos non tantum lato aliquo sensu dici religiosos, quod nimirum „consequenter et *cum* solemniter professis tanquam religiosi suscipiantur“[5]); neque religiosos esse ex privilegio, quod ipsis Gregoriana hac constitutione fingatur esse con-

---

[1]) Constitut. *Quum de omnibus,* ed. d. 26. Novemb. 1587.

[2]) Constitut. *In suprema,* ed. d. 2. Jun. 1602.

[3]) Cfr. Lit. encycl. S. Congreg. super statu regular. d. d. 19. Martii 1857 (Archiv für Kirchenrecht, t. 9., pp. 437—438).

[4]) Constitut. *Ascendente Domino,* ed. d. 25. Maji 1584. Cfr. Benedict. PP. XIV., de synod. dioec. l. 13., c. 11., n. 29.

[5]) Ita ferme Lehmkuhl, *theol. mor.,* t. 1., p. 301, edit. 1.

cessum[1]); qui enim *vere et proprie religiosi fuerunt et sunt sicut quorumvis regularium ordinum professi,* ii profecto non ex concomitantia quadam cum solemniter professis habent, ut sint dicanturque religiosi; neque illud nunc primum ex privilegio sunt a Gregorio PP. XIII. consecuti, prout vel exinde patet, quod privilegii vis ad praeterita, h. e., ad eos, qui vota simplicia inde a societatis exordio emiserant atque hic vere et proprie religiosi fuisse dicuntur, non retrahatur. — Correctum ergo saeculo 16. antiquum jus erat, quo sine votorum solemnitate nemo poterat esse vere proprieque dictus religiosus.

Alterum immutati juris argumentum in multis recentioribus congregationibus cum votis simplicibus habemus, quae omnes, ubi caetera ad statum religiosum praescripta adsunt, propter solum defectum solemnitatis votorum statu religioso non leguntur exclusae. Sic, ut unam ex praecipuis nominemus, cujus leges etiam ad alias inveniuntur extensae[2]), congregatio clericorum excalceatorum s. crucis et passionis D. N. J. Ch., vulgo Passionistarum nuncupata, a Clemente PP. XIV.[3]) vocatur *religiosorum coetus,* et novitii *emissa religiosa professione* dicuntur *ordinem ingredi,* indeque *vota simplicia rite professi*[4]) status religiosi expertes esse non possunt, licet ejusmodi congregationes in Curia Romana et ad mentem tituli 31. l. 1. X. (de regularibus et transeuntibus ad religionem) institutis *vere regularibus* seu religionibus formalibus non accenseantur.[5])

---

[1]) Haec post alios repetit Dr. Schels, *die neuen religiösen Frauengenossenschaften,* p. 18.

[2]) De extensione privilegii exemptionis Congregationis Passionistarum ad Congr. SS. Redemptoris cfr. Acta S. Sedis t. 1. pp. 91—99.

[3]) Constitut. *Salvatoris Domini,* ed. d. 15. Nov. 1769. (Bullar. Rom. cont. t. 3., pp. 98—119.)

[4]) Vel ex uno hoc exemplo patet, minus recte fuisse a D. B. Schels traditum, vocabulum *professionis* solum adhiberi „ad designandum actum emissionis votorum solemnium" op. cit., pp. 3—4).

[5]) Cfr. Decret. S. Congr. ep. et reg. d. d. 16. Sept. 1864, quo ad dubium circa Congregat. SS. Redemptoris propositum: „*An, et quomodo conveniat declarare, quod fruatur nomine* (qualifica) *regularis; et an saltem in casu ejusmodi nomen gratiae titulo ei sit concedendum?*" rescriptum legitur: ad primam partem, non esse *vere regularem;* ad secundam partem, *non expedire.* Quod Decretum ex Bizzarri *Collect.* transiit in Acta S. Sedis, append. 21., t. 1., pp. 785—786.

Tertiam sublati solemnitatis impedimenti probationem eruimus ex decretis Pii PP. IX. de conditione eorum, qui in ordinibus virorum ad mentem Pontificis rite professi adhuc in triennio votorum simplicium versantur; ejusmodi professi quippe adeo vere et proprie sunt membra ordinis sui atque inde religiosi, ut *et suffragium habeant in actis capitularibus, quatenus et prout habent solemniter professi, et a die emissionis votorum simplicium anni professionis computentur, qui in dicto ordine requiruntur, ut quis voce activa et passiva gaudeat et ad officia admitti possit*[1]).

Antiquae legi igitur vere dici potest correctio esse adhibita; nec quisquam hodie propter solemnitatis defectum expers est religiosae vitae, dummodo in nullo eorum defecerit, quae jam ex jure vigenti ad statum religiosum praescripta inveniuntur.

6. Ad statum religiosum ex disciplina nunc vigente quatuor requiruntur, primum atque alterum ex jure naturali, tertium et quartum ex positiva lege ecclesiae.

Ex jure naturae, seu per se, duo sunt, Suarezio auctore, ad statum religiosum necessaria et sufficiunt: sufficiens ablatio impedimentorum perfectionis acquirendae cum mediis sufficientibus ad illam obtinendam, et sufficiens stabilitas[2]).

Ex parte juris ecclesiastici autem requiritur vita coenobitica rite suscepta, et quidem (quae postrema est conditio) in instituto regulari ab ecclesia approbato.

Impedimenta perfectionis efficaciter tollit observatio trium consiliorum, stabilitatem firmiter tribuit obligatio voti, regularem coenobitam facit legitima professio, institutum tandem provide approbat Romanus Pontifex. De singulis pauca haec ex jure sacro accipe.

a. De observatione trium consiliorum evangelicorum.

„Haec tria, quae sequuntur, sunt de substantia religionis[3]): vivere in obedientia, sine proprio et in casti-

---

[1]) Decret. S. Congreg. super stat. regularium, ed. d. 17. Jul. 1858. (Archiv für kath. Kirchenrecht, t. 9., pp. 439—440.)

[2]) De religione, tractat. 7., l. 7., c. 14. (tom. 3.).

[3]) Sunt qui censeant, statum religiosum ab ipsa hac trium consiliorum observatione veluti a praecipuo suo essentiae principio apud graecos

tate.“ Extrav. Joan. XXII. *Quia quorundam*. 5. de verb. signif. (XIV.) jcta. gl.

„Nec aestimet abbas (cui omnes in omnibus reverenter obediant) quod super habenda proprietate possit cum aliquo monacho dispensare, quia abdicatio proprietatis sicut et custodia castitatis adeo est adnexa regulae monachali, ut contra eam nec Summus Pontifex possit licentiam indulgere[1]).“ Innocentius PP. III. in c. *Quum ad monasterium* 6. X. de statu monach. (III., 35).

„Magna quidem paupertas, sed major integritas[2]), bonum est obedientia maximum, si custodiatur illaesa; nam prima rebus, secunda carni, tertia vero menti dominatur et animo, quos velut effraenes et liberos ditioni alterius humilis jugo propriae voluntatis adstringit.“ Extrav. Joan. XXII. *Quorundam* 1. tit. cit.

„Perfectio vitae christianae principaliter et essentialiter in caritate consistit, quae ab Apostolo perfectionis vinculum dicitur, et quae unit seu jungit aliqualiter in via hominem suo fini: ad quam per contemptum bonorum temporalium et ipsorum expropriationem via disponitur[3]) per hoc praecipue, quod sollicitudo, quam temporalia

---

nomen *τριάδος μοναδικῆς* accepisse, quemadmodum refert Card. Pitra, *Analect. sacr.*, t. 1., p. 628.

[1]) Glossa textui subjecta, praeter alias, et duas has interpretationes exhibet: 1. quod Papa non potest dispensare, ut monachus habeat proprium, existendo monachus; sed de monacho potest facere non monachum; quoniam propter plenitudinem potestatis potest auferre substantiam rei. 2. Papa non potest, id est, non congruit, non consuevit, quum non subest causa; sed ex magna et necessaria causa hoc posset.

[2]) Quod in laudem custodiae castitatis ex jure civili glossa huic verbo adscribit: „integritas sola est possibilis animas Deo repraesentare“, id clarius in ipso fonte sic reperitur expressum: „quae etiam sola Deo cum fiducia potis est hominum animas praesentare: *ἥτις καὶ μόνη θεῷ μετὰ παῤῥησίας δυνατὴ καθέστηκεν ἀνθρώπων παραστῆσαι ψυχάς*.“ Auth. collat. 3, tit. 1., de lenon., Novell. 14.

[3]) Glossa lectorem delegat ad C. XIV. q. 1., ubi „iter perfectionis ingredientibus“ dicitur „non licere habere sua, ne sub ullius rei temporalis potestate redigantur; quum enim, notante s. Gregorio M., mens concepta desideria (rerum temporalium) sequitur, servire rebus convincitur, quarum amore superatur.“

in acquirendo, conservando et dispensando exigunt[1]), quae plerumque ab actu caritatis retrahit, amputetur". Extrav. Joan. XXII. *Ad conditorem* 3. tit. cit.

Sed alibi jam idem hoc argumentum ex mente s. Thomae Aquinatis (2. 2. qq. 186—191) late sumus prosecuti, ac singulis perfectionis impedimentis ex ordine recensitis, rationibus ipsius Doctoris angelici ostendimus[2]), quomodo *universa caritati adversantia ita per consiliorum observantiam excludantur, ut religiosi mente et corpore pariter expediti, quae Dei sunt, liberis mentibus exequantur*[3]). Non est igitur, cur in necessitatem atque efficaciam observationis consiliorum illustrandam plura hic congeramus.

b. De obligatione perpetui voti, qua moralis illa ad rationem status requisita stabilitas in servandis tribus consiliis evangelicis inducatur.

Firmitatem atque immutabilitatem in observatione consiliorum, ecclesiae judicio, sola perpetui voti obligatione induci posse, ex iis patet, quae pluribus continenter capitibus leguntur decisa titulo *de conversione conjugatorum* (III., 32). Quaerentibus scilicet, quanam cautione habita, viro de legitimo uxoris consensu ad vitam regularem vel ad sacros ordines aspirante, stabilitati custodiae continentiae mulieris sufficienter censeri debeat esse consultum, Pontifices una sententia responderunt, ad perpetuam hujus consilii observationem debite firmandam nec ipsam vitam piam in aliqua regulari domo, a saecularium hominum conversatione remotam, sine emisso voto, sufficere[4]), quantumvis licet *uxor eousque integrae extitisset opinionis*[5]) *aut*

---

[1]) Exigi in his actibus sollicitudinem, curiositatem et diligentiam glossa ad h. v. inde colligit, quod „ea interveniente pretia rerum amplientur, et deficiente minuantur".

[2]) De libertate clericorum religionem ingrediendi, c. 1.

[3]) Orat. Dominicae 19. post Pentecost.

[4]) „Quum votis viri annuente uxore, ipse in domo Cisterciensis ordinis religionis habitum assumpsisset, mulier in domo monialium nullo ibi habitu religionis assumpto, vel voto conversionis emisso permansit" C. *Accedens.* 17. h. t. Ad quod c. glossa praeter alia animadvertit: „ipsa non mutavit saeculum, nec promisit continentiam: sine his non sufficit expressa licentia uxoris."

[5]) C. *Uxoratus* 8. h. t.

jam provectae esset aetatis[1]); sed vero semper et ubique prorsus requiri, ut pars manens in saeculo, *sive juvenis sit sive vetula,* conceptum declaratumque castitatis perpetuae servandae propositum expresso voto confirmet, eoque nuncupato vel privatim coram episcopo vel etiam palam in ecclesia illius religionis quam vir ejus est amplexurus[2]); *pro juvene uxore* praeterea et altera hac conditione adjecta, *ut ipsa quoque,* castitatis voto jam oblato, *monasterium ingrediatur:* quae conditio interprete glossa[3]) quidem, ita esset accipienda, ut „mulier haec cogeretur intrare monasterium, non quod fieret monacha, nec viveret monachaliter, sed quod refraenaretur a vagationibus et custodiretur"; verum ex communi doctorum sententia praescriptus hic monasterii ingressus de emittenda professione religiosa est sumendus[4]). Neque illud grave uxori esse poterit; „quum enim teneatur ad continentiam per suam promissionem, tenetur etiam ad id, sine quo eam servare non potest[5])."

Quae ita in sacris canonibus expresse declarata reperitur voti necessitas ad stabilitatem in observatione consiliorum inducendam, ex ipsa rerum natura quoque evidenter requiritur, quum, notantibus scholae magistris, praeter promissionem ipsi Deo factam seu votum nulla assignari causa possit, ex qua obligatio in servandis consiliis permanendi oriatur. Cfr. quae post alios ea de re scripsit Bouix, *de jure regularium,* pars 1., sectio 1., cap. 10.

c. *De professione* ex jure positivo ad statum religiosum requisita.

Professio dicitur totalis sui traditio instituto religioso et per institutum ecclesiae legitime facta, ac vicissim ab instituto, nomine ecclesiae, ad mentem propriarum instituti cujusque constitutionum et secundum receptos ejusdem ritus acceptata.

Manifesta apparet professionis a voto distinctio.

---

1) C. *Significavit* 18. h. t.
2) C. *Uxoratus* cit.
3) Gl. ad c. *Praeterea* 1. h. t.
4) Cfr. *Reiffenstuel* in tit. de convers. conjugat. nn. 12 seqq.
5) Ita gl. ad c. *Significavit* cit. Cfr. Reiffenstuel l. c. n. 14.

Votum est promissio ipsi Deo immediate facta et a Deo per seipsum acceptata, obligatque voventem sine ullius hominis interventu ad praestanda ea quae promisit; quin tamen personam promittentem speciali ratione ad cultum divinum deputet aut sacram efficiat.

Professio contra est traditio sui immediate instituto regulari (sive late sive stricte sumpto) facta, et ab instituto, nomine ecclesiae, juxta proprias constitutiones acceptata, ex qua traditione rite peracta speciale quoddam jus instituti regularis in professum oritur.

Luculentum hujus distinctionis exemplum in jure sacro relatum legimus c. *Dudum* 20. de conversione conjugatorum, ubi homo laicus exhibetur primum quidem emisisse votum castitatis, deinde vero religioni hospitalis de Ponte se devovendo professionem emisisse atque ita, juxta disciplinam tunc vigentem, votum suum solemnizasse.

Professionis seu traditionis rite celebratae hodieque duo prae caeteris sunt effectus juridici[1]): alter, ut professus jam sodalium instituti sui vere sit *frater*[2]), h. e., verus sodalis et ipse, omnium jurium atque officiorum juxta ordinis constitutiones particeps; alter, ut ipsa persona professi cultui divino evaserit non jam privata quadam devotione utcunque dicata, sed eidem existat, peculiari Ecclesiae jure, in constitutionibus ordinis contento, proprie ac legitime consecrata, ut adeo voti castitatis infractio verum sacrilegium dicatur ac sit, quemadmodum paulo superius ex probatis auctoribus Ballerini et Lehmkuhl didicimus n. 3.

Ejusmodi professionem, qua quis in ordinem ceu verum ac proprie dictum ejusdem membrum recipiatur, ad statum religiosum esse necessariam, inde patet, quod sacri canones superius memorati n. 4, constituto eremi impedimento, dignitatem status religiosi de vita anachoretica detractam esse voluerint. Hinc et novo jure antiqua illa regula ca-

[1]) Antiquo jure inter praecipuos professionis effectus etiam solemnitas votorum recensebatur; quum nulla esset professio regularis, quae adnexa non haberet vota solemnia.

[2]) C. *Porrectum* 13. de regularibus (III., 31.).



nonica valet, quod *monachum facit professio regularis*[1]): quatenus scilicet professionis vocabulum sensu canonico acceptum ipsam illam sui donationem secundum proprias regularis instituti cujusque constitutiones acceptandam significat, non autem quatenus translate sumitur ad designandam eam, quae ex jure decretalium nunquam non conjuncta cum illa traditione erat, votorum solemnitatem: debere autem novo jure professionem canonico illo sensu intelligi, ex omnibus illis recentioribus decretis Sedis Apostolicae edocemur, quibus legitima probatur esse religiosorum distinctio in simpliciter et solemniter professos.

d. De approbatione ecclesiae ad statum religiosum sacris canonibus requisita.

„Sacris canonibus est interdictum[2]), ne aliquis novum ordinem aut religionem inveniat vel habitum novae religionis assumat; sed quicunque ad religionem venire voluerit, ingrediatur unam de religionibus (a Sede Apostolica) approbatis." Extrav. Joan. XXII. *Sancta Romana,* un. de religiosis domibus (tit. 7.).

Quamvis ob regulam canonicam: „ubi eadem extat ratio, ibi et eadem est juris dispositio[3])," impedimentum ex defectu approbationis pontificiae proveniens ad omnia cujusque generis instituta regularia extendatur[4]), quoad congregationes religiosas votorum simplicium tamen lex ista de necessitate *praeviae* licentiae Romani Pontificis in desuetudinem abiisse cernitur, quum Sedi Apostolicae jam in more sit positum, fidelibus pro obtinenda novi instituti approbatione supplicantibus respondere, procurandum primo esse, ut institutum de licentia episcopi erigatur, postea vero suum fore deliberandi locum, sitne suprema ecclesiae auctoritate approbandum necne. Sed ea de re videnda *Methodus, quae a s. Congregatione Episcoporum et Regularium servatur in approbandis novis institutis votorum sim-*

---

[1]) C. *Porrectum* 13. de regularibus (III., 31.).
[2]) C. *Ne nimia* 9. X. de religiosis domibus (III., 36); c. *Religionum* unic. eod. tit. in 6. (III., 17).
[3]) C. *Inter corporalia* 2. de translatione episcopi (I., 7).
[4]) „Ne nimia religionum diversitas gravem in Ecclesiam Dei confusionem inducat." C. *Ne nimia* cit.

plicium ab archiepiscopo Philippen. (Card. Bizarri), *secretario, exposita ad usum secretariae*[1]).

Et ista quidem sunt quatuor elementa, quae, ut dictum initio fuit, ex lege nunc vigente ad statum religiosum constituendum requiruntur ac sufficiunt. Ex iis ubi vel unum deest, status religiosi essentia non attingitur; ubi vero omnia conjunctim servantur, ibi status vere proprieque religiosus habetur, sive solemnia celebrentur vota, sive simplicia tantum; sive professio regularis in religione stricte dicta emittatur, sive in congregatione, quae solemnitate votorum ex instituto caret.

Ex iis quae disputata hucusque sunt, corollarii ritu colligitur, religiosos professos etiam in ecclesia occidentali inde a tempore immutatae legislationis canonicae in duplici differentia ita versari, ut alii sint dicanturque *professi votorum simplicium*[2]), alii vero *professi votorum solemnium:* ea ferme ratione, qua in Oriente longe ante jam invaluerat discrimen inter duas religiosorum professorum classes. Antiqua nempe apud Graecos est ista monachorum in duas species distinctio, in *καλογήρους τοῦ μικροῦ σχήματος* seu *μικροσχήμους (in monachos parvi habitus)* et in *καλογήρους τοῦ μεγάλου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος* seu *μεγαλοσχήμους (in monachos magni et angelici habitus)*; utrique sunt veri proprieque dicti religiosi; sunt enim uno eodemque modo *τοὺς ἀρχαρίους (novitios)* rite praetergressi, et facta legitima professione regulari votis religiosis perpetuo ligati[3]); ea tamen est *τῶν μεγαλοσχήμων* prae caeteris canonica praestantia, ut illi *ἀγγελικὴν πολιτείαν (angelicum vivendi mo-*

---

[1]) Cfr. Moy, *Archiv für kath. Kirchenrecht,* t. 15., (1866, vol. 1.) pp. 412 seqq.

[2]) Recole quae dicta superius sunt n. 5.

[3]) Utraque classis enim spondet *μὴ ἔκ τινος ἀνάγκης ἢ βίας (non ex necessitate quadam aut facta sibi vi),* sed *ἑκουσίᾳ γνώμῃ καὶ ἐκ προθέσεως (spontanea animi sententia et ex proposito)* se *ἀδιαλείπτως (impraetermisse) μέχρι θανάτου, ἕως τῆς ἐσχάτης ἀναπνοῆς (usque ad mortem* et *extremum vitae halitum)* praeter alia servaturos *ἐγκράτειαν, παρθενείαν (continentiam, virginitatem), ὑπακοήν (obedientiam), πτωχείαν ἄνευ ἐπικτήσεως ἰδιαζούσας (paupertatem sine privata possessione).* — Desumpta haec sunt ex variis officiis liturgicis, quae ex codice *τῆς σχηματολογίας* in Euchologium transierunt, eodem illo, quem in Symbolis adduximus loco.

dum) amplexi τοὺς μικροσχήμους externo veluti solemnitatis votorum axiomate praecellere censeantur. Sed ea de re lector orientalis ecclesiae disciplinae cupidus plura inveniet in nostris Symbolis, pp. 550, jctis. fontibus ibidem indicatis.

II. De juridica votorum religiosorum solemnitate ex ipsis ejus principiis eruta.

7. Tria prae caeteris distinguuntur rerum principia: *essentiae, existentiae, cognitionis. Principia essentiae* rem ipsam, ut talis est, constituunt; quapropter et *principia constitutiva* dicuntur. *Principium existentiae* vis illa vocatur, per quam ens contingens ac mutabile existentiam suam habet; vulgari termino *causa efficiens* appellatur. *Principia cognitionis* sunt illae notae, ex quibus res ipsa cognoscitur ac dijudicatur; unde et *principia indicativa* et *media cognitionis* audiunt. Ista *rerum principia* igitur *prius inquiramus, ut rerum notitia plenior possit haberi* (S. Ambros.).

De principiis cognitionis solemnitatis.

8. Antiquo jure, quo omnia vota religiosa debebant esse solemnia, multiplex erat regula qua deveniri in notitiam solemnitatis potuit; praeter enim quam quod in ipsa professione regulari rite celebrata certissimum habebatur medium vota solemnia cognoscendi, eandem solemnitatem etiam demonstrabat quidquid ex positiva ecclesiae lege reperiebatur cum professione instar praeviae conditionis aut subsecuti effectus arcte conjunctum. Unde auctores medii aevi sine ulla errandi formidine tradere poterant, vota ex eo cognosci ac dijudicari solemnia, quod vel in facienda professione emittantur, vel cum totali sui traditione celebrentur, vel voventem vere et proprie efficiant regularem, vel personam spirituali quadam consecratione divino cultui destinent ac sacram constituant. Erant enim omnia ista ex jure decretalium ita cum solemnitate votorum conjuncta, ut ubicunque reperirentur, ibidem vota solemnia adesse probarent. — Verum ex quo per novam legislationem etiam simplicia vota religiosa admittuntur,

omnia illa antiqui juris principia solemnitatis indicativa jam desierunt esse media, quibus vota solemnia a simplicibus discernantur, quum ea et votis religiosis simplicibus sint suo modo conjuncta.

9. **Vanum prorsus** et fallax ex utroque jure probatur esse cognitionis principium, quod solemnitatem per se certo demonstrent caeremoniae, benedictiones, consecrationes caeterique ritus in professione votorum adhibiti. Quemadmodum enim in veteri legislatione saepius legimus omnem professionis ritum ad amussim servatum, quin vota exinde evaserint solemnia[1]): ita et recentiori Sedis Apostolicae declaratione edocemur, irritam ac nullam esse votorum solemnium professionem, quae ante expletum triennium votorum simplicium fiat, etiamsi omnes ritus exacte adhibeantur, qui ad professionem votorum solemnium in tali ordine sunt praescripti[2]).

10. Nec minorem fallaciam habet quae a multis traditur regula, solemnia vota ex eo cognosci, quod adnexum habeant pactum synallagmaticum inter professum et ordinem in traditionis acceptatione initum, et ambas partes bilaterali vinculo eadem obligatione adstringens. Principii falsitatem ostendit conditio canonica solemniter professorum tum saecularizatorum tum eorum qui, religione canonice extincta, sunt superstites; qui enim perpetuo sunt a Summo Pontifice saecularizati, tribus solemnibus religionis votis manent ligati, quantumvis licet canonicum illud vinculum sociale, quo in professione cum monasterio vel religione fuerant conjuncti, solutum penitus ac sublatum sit: ut adeo post obtentam saecularizationem bona non jam monasterio seu religioni sed camerae apostolicae acquirant[3]).

De conditione religiosorum, qui proprio ordine canonice extincto sunt superstites, similiter est per suprema Ecclesiae tribunalia authentice pronuntiatum, eos adeo non esse voto solemni paupertatis solutos, ut nec testamentum

---

[1]) Extrav. Joan. XXII. *Sancta Romana* un. de relig. dom. (tit. 7).
[2]) Constitut. Pii PP. IX. *Ad universalis* ed. d. 7. Febr. 1862 (Archiv für kath. Kirchenrecht, t. 8., pp. 144—146).
[3]) Saecularizato in ipso actu saecularizationis usus facti conceditur cum licentia disponendi de acquisitis, prout ejus status id exigit: dempta tamen facultate testamentum condendi.

condere possint, nec, si ipsis „factio testamenti“ activa forte permissa fuerit, ideo et passiva concessa intelligatur. Cfr. Acta S. Sedis, vol. I., pp. 225—227.

11. Quod antiquitus certum erat medium cognitionis solemnitatis voti religiosi castitatis, ut nimirum sibi adnexam haberet efficaciam ac vim irritandi praecedens matrimonium non consummatum, et perpetuo dirimendi matrimonium sequens: id etiam recenti jure tanquam indubium solemnitatis argumentum permansit; etenim duplex iste effectus, ut nullibi legitur a solemni castitatis voto sejunctus, ita nunquam reperitur simplici voto qua demumcunque ratione tributus[1]).

12. Rectum atque expeditum in novo jure statuitur generale votorum internoscendorum principium, quod ex Busenbaum tradidit sanctus ecclesiae doctor Alphonsus de Ligorio, nimirum ea omnia ac sola esse vota solemnia, „quae ut talia acceptantur ab ecclesia“[2]); eo quippe cunctorum votorum solemnitas certa ac facili ratione agnoscitur agnitaque ita clare et perspicue demonstratur, ut nulla ex quaestionibus ad caetera duo solemnitatis principia, existentiae et essentiae, spectantibus tangatur; atque inde confusio omnino evitatur, qua ex inconsiderata veteris juris ad novam disciplinam translatione in multis libris oriri videmus, ut ecce, quum asseritur, vota ex eo dijudicari solemnia, quod vel cum totali voventis traditione, vel cum spirituali personae consecratione vel cum immutabilis status susceptione emittantur.

---

[1]) Cfr. Lehmkuhl, *theol. mor.* t. 1., p. 319., edit. 1.

[2]) Propter exhibitam hanc brevem distinctionis regulam moralistae verbosam reprehensionem doctoris Schönen incurrunt in Actis Tubingensibus (Theolog. Quartalschrift, 1875, pp. 285—286); verum illos ea de causa dignos esse qui adeo graviter vituperentur, non censemus, quum ipsis eo loco propositum non sit, scholasticam rei definitionem dare, sed pro instituti sui ratione facile tantum medium seu principium assignare, quo lector, quantumvis hospes in jure sacro, votum solemne tuto distinguere a simplici possit. Eodem ferme cognitionis principio usus, olim s. Ignatius de Loyola vota solemnia a simplicibus distingui posse scripserat, *quod illa ut solemnia emittantur et admittantur; haec vero quod nec emittantur nec admittantur ut solemnia* (Const. V., cc. 3. et 4. declarat.), omissa scilicet quaestione de secretioribus solemnitatis rationibus, quae ad principium essentiae pertinent.

De principio existentiae solemnitatis.

13. Adaequatum principium existentiae solemnitatis votorum ita est ex sola ecclesiae constitutione repetendum, ut ea non ab alio aliquo actu sive religiosi vota profitentis sive ordinis professionem acceptantis oriri possit. „Quod votum, inquit Bonifacius PP. VIII., debeat dici solemne . . . nos consulere voluisti. Nos igitur attendentes, quod voti solemnitas ex sola constitutione Ecclesiae est inventa . . . declarandum duximus“ . . . C. *Quod votum* un. De voto in 6. (III. 15). — Ad quod caput gl. animadvertit: „solemnitas voti est inducta ex constitutione ecclesiae: et sic non est ipsum votum quod matrimonium dirimit (qui effectus est solemni voto adnexus), sed est ipsa constitutio ecclesiae.“

Confirmatur ut aliis capitibus in jure decretalium contentis, ita nominatim citata Extrav. Joan. XXII. *Sancta Romana* un. de religiosis domibus ubi „nullius fuisse et esse decernitur firmitatis“, quidquid etiam circa professionem, „communiter vel divisim sub religionis, conventus, collegii seu congregationis nomine vel colore contra Ecclesiae constitutionem attentatum extitit.“

Nec minori sanctione, sub nova legislatione, Pius PP. IX. „nullam omnino, irritam et nullius roboris fore decrevit professionem votorum solemnium, contra constitutionem de servando triennio votorum simplicium quovis modo, praetextu et colore factam, quamvis vel a superioribus, vel a novitiis vel ab utrisque intentio habeatur respective recipiendi ad vota solemnia et ea emittendi, ac omnes ritus adhibeantur ad professionem votorum solemnium praescripti[1]).“

14. Quum ex sola ecclesiae constitutione, non autem ex intentione voventis proveniat, ut votum dicatur ac sit solemne, Coelestinus PP. III. recte declaravit[2]) „simplex votum (castitatis) apud Deum non minus obligare quam solemne“; similiter patet, nihil obstare, quominus idem votum, in ratione voti manens immutatum, per ecclesiae constitutionem, ex simplici fiat solemne et vicissim ex so-

---

[1]) Breve *Ad universalis* cit.
[2]) C. *Rursus* 6. qui clerici vel voventes (IV., 6).

lemni simplex, quin necessaria sit nova intentio voventis. Exemplum habemus in valore tacitae professionis illius religiosi, cujus professio nulla fuerat in ratione professionis solemnis, sed tantum valuerat ut votum simplex; qui enim per quinquennium tacuit, quum irritam emisisset expressam professionem, vel quia vi metuque coactus vel quia nondum justam aetatem attigerat, is antiquo juris praescripto, etiam sine nova voventis professione, tacitam professionem valide fecisse declaratus est, ea ferme ratione, qua matrimonium ex origine sua nullum aliquando ab ecclesia pronuntiatur in radice sanatum sine novo partium consensu.

Sed et effectus ipsi, qui sacris canonibus reperiuntur in praesenti ecclesiae disciplina votorum solemnitati jure communi adnexi, evidenter ostendunt ejus originem ex sola lege ecclesiastica esse repetendam; etenim duplex illa vis professum perpetuo incapacem reddendi sive ad matrimonium valide contrahendum sive ad dominium vere acquirendum ejusmodi est, ut a sola suprema potestate Ecclesiae constitui potuerit, quemadmodum pluribus exequitur Suarez, *de religione*, tract. 7., l. 2., c. 9.

Votum solemne igitur ex una ecclesiae constitutione habet, ut dicatur ac sit solemne, quum nimirum supremus ecclesiae magistratus, voto principia essentiae solemnitatis tribuit.

De principiis essentiae solemnitatis.

15. Ut olim haud exigua *reperiebatur altercatio inter doctores, quod votum dicendum esset simplex et quodnam solemnizatum*[1]*:* ita et nostra hac tempestate magna est auctorum de principiis constitutivis solemnitatis controversia. Praecipua discrepantiae capita brevi in conspectu posita reperies apud Lehmkuhl in egregia *theologia morali,* vol. 1., pp. 298—302 (edit. 1.).

Ex variis sententiis ibidem relatis ea nobis prae caeteris arridet, de qua cum approbatione scribit Sanchez, *in praecepta decalogi,* l. 5., c. 1., n. 11: „Alii dicunt de

[1]) Cfr. gl. ad c. *Quod votum.* cit.

solemnitate voti eodem modo philosophandum esse ac de aliis contractibus ac testamentis, quae in jure solemnia dicuntur." — En tibi paucis nostrae assensionis rationes.

16. *De ratione solemnitatis juridicae contractuum aliorumque actuum.* Juridice *solemnis* ille actus dicitur, qui auctoritate publica efficaciter interveniente rite celebratur.

Auctoritas publica interventum suum variis verborum formulis, caeremoniis ac ritibus alligat, quibus rite atque ex praescripto legis debite adhibitis actus ex simplici fit solemnis[1]); non quod legitimae illae formulae ac caeremoniae in se spectatae actum jam constituant juridice solemnem, sed quod ipsa auctoritas publica, per hos ritus actui interveniendo, eidem solemnitatem juridicam tribuat. Ea de causa etiam minus proprie dicitur actus solemnitas in iis ritibus ac formulis consistere; non enim nudus formularum usus, sed publicae auctoritatis interventus, per formulas expressus, actum vere ac proprie reddit juridice solemnem.

Efficacia interventus auctoritatis publicae in eo est, ut respublica actum illum, cui celebrando auctoritatem suam positive impendit, in peculiarem custodiam ac praesidium assumat, ut quem violare nefas sit propter publicam, quam ex eodem interventu nactus est, fidem. Unde confundi efficax iste interventus non debet cum simplici magistratus permissu vel testimonio, ex quo resciamus, auctoritatem publicam actum ita poni sivisse, ut eidem celebrando tamen auctoritatem suam positive non impenderit.

Saepe etiam solemnitati varios effectus juridicos adnexos reperimus, qui non ex natura ipsius actus seu ex jure naturae profluunt, sed ex positiva lege actui sunt adjuncti.

17. Exempla ejusmodi solemnitatis juridicae actibus publica auctoritate interveniente tributae habentur, aliis omissis, in solemnibus sponsalibus, in solemni poenitentia, in solemni testamento.

---

[1]) Praescriptum formularum apparatum nostrates olim proprio termino dicebant *gesetzmässige Zierheit,* Galli vocant *formalité voulue par la loi.*



Sponsalia solemnia a simplicibus seu privatis in eo differunt, quod iis contrahendis interveniat ecclesia, a nupturientibus scilicet servatis omnibus ritibus ibidem a legitimo magistratu ecclesiastico pro tali actu praescriptis, uti esse solent praesentia parochi ac testium, usus determinatae promissionis formulae certis verbis conceptae, juramentum, sacerdotalis benedictio, totius actus rite celebrati inscriptio in tabulas authenticas. Sponsalibus per ejusmodi ritus ecclesia solemnitatem tribuendo, contractui ipsi non quidem majores vires, sed novam exteriorem sanctionem impertit, illumque sic vestiendo, veluti in publicam tutelam collatum, undequaque inviolabilem declarat, ut adeo etiam in foro externo *apud fideles cujusdam sacrilegii instar sit, si ulla transgressione violetur*[1]).

Quae in jure sacro memoratur *poenitentia solemnis*, in eo a simplici sive privata sive publica distinguebatur, quod ea criminum reis per magistratum ecclesiasticum legitime imposita certis definitis spatiis per varias stationes perageretur, ac canonicam irregularitatem induceret[2]). Si qui vero sceleris puri, solius devotionis causa permittente ecclesia, eandem poenitentiam publice absolverent, iisdem operosis laboribus cum solemniter poenitentibus per omnia exerciti, ii nec *solemniter* poenitere nec canonicum irregularitatis impedimentum contrahere censebantur: adeo verum est non ipsa rituum observatione solemnitatem juridicam actui conciliari, sed per eum, qui in servatis ritibus demonstratur auctoritatis publicae interventum.

Testamentum, seu quodvis aliud instrumentum *solemnitatem* suam ex eo habet, quod, publica auctoritate directe interveniente, *manu publica*[3]) sit juxta praescriptas juris regulas confectum, atque inde ex ipsa sua origine in omnibus et singulis suis partibus, etiam accidentalibus, publicam ubique ac plenam fidem faciat, sine aliis adminiculis, etiamsi testes inscripti jam decesserint: ut adeo propter

---

[1]) Cfr. Benedict. PP. XIV. de synodo dioeces. l. 8., c. 12., n. 5.

[2]) C. *Ex poenitentibus* 55. dist. 50.; c. *Ut bigami* 1. X. de bigamis non ordinandis (I., 21) utrobique jcta gl.

[3]) C. *Scripta* 2. X. de fide instrumentorum (II., 22).

ipsam hanc instrumenti solemnitatem *pelli animalis mortui major fides haberi* dicatur *quam testi vivo*[1]).

Verum quidem est, auctoritatem publicam aliquo sensu etiam intervenire in celebrandis contractibus aliisque socialibus actibus privatis, quatenus scilicet ex una parte vi officii sui tuetur civium libertatem agendi quaecunque legibus non vetantur, et ex altera parte efficaciter defendere debet civium jura ex pactis etiam privatim initis acquisita; verum in ejusmodi generali protectione et assistentia non habetur directa illa interventus efficacia, qua instrumentum de actu rite celebrato ipsa publica manu est conscriptum ac per omnia solemnizatum.

Ex omnimoda totius instrumenti solemnitate inferunt doctores, quamcumque falsificationem seu textus mutationem, etiam alicujus partis ex se indifferentis vel solius formae, esse crimen violatae fidei publicae commissum; dum circa instrumentum privatum contra falsi crimen ad corruptionem partis essentialis restrictum volunt[3]).

Sic igitur manifestum est, contractus aliosque actus publica auctoritate per legitimas verborum gestuumque formas rite adhibitas efficaciter interveniente solemnes fieri.

De solemnitate ipsorum votorum.

18. Quae si, Sanchezio auctore, *philosophando* ad vota religiosa transferantur, ea dici poterunt solemnia, quae

---

[1]) Cfr. Pirhing in tit. de fide instrum., §. 1. jcto. Fagnani in c. *Sicut te*, 8., Ne clerici vel monachi (III., 30)

[2]) C. *Scriptura* cit.

[3]) Bei öffentlichen Urkunden, inquit Berner, legt das Gesetz schon der blossen Urkundenform, ohne Rücksicht auf den Inhalt, eine rechtliche Bedeutung bei, so dass es die Fälschung selbst dann straft, wenn die Urkunden für Rechte oder Rechtsverhältnisse ohne Beweiserheblichkeit sind. . . . Wenn der Staat eine Thatsache urkundlich gemacht hat, so beansprucht er schlechthin Achtung vor der Urkundenform, und behandelt ohne Weiteres die Verletzung dieser Form als strafbare Rechtsverletzung. Es handelt sich um ein Element der öffentlichen Ordnung. . . . Bei Privaturkunden ist dagegen die Beweiserheblichkeit für Rechte oder Rechtsverhältnisse wesentlich. . . . Die Verfälschung kann nicht die Form, sondern nur den Inhalt der Urkunde betreffen. . . . (*Lehrbuch des deutschen Strafrechtes,* edit. 12., pp. 570–571.)

publica ecclesiae auctoritate per legitimorum rituum observationem efficaciter interveniente rite emittuntur.

Efficax interventus ecclesiasticus requiri dicitur, ne ecclesia solemnizantem suam auctoritatem votis ideo jam conciliasse censeatur, quod propter gravem aliquam rationem permiserit vel etiam praescripserit, ut ea publice ac coram ecclesiasticis viris tamquam testibus emitterentur, quemadmodum factum legimus c. *Uxoratus* cit.[1])

Vota rite emitti dicimus, quum ad praescriptas normas juris tum communis, tum particularis et ordinis cujusque proprii nuncupantur[2]).

Et si praescriptae verborum gestuumque formae debite atque ex legislatoris mente usurpatae accipiantur ut certa signa publici interventus indicativa, quae demonstrent, ecclesiam ipsi actui ponendo auctoritatem suam efficaciter impendisse, tunc enimvero cum eodem Sanchezio breviter dicere possumus ea vota esse solemnia, *quae cum caeremoniis et solemnitatibus ab Ecclesia praescriptis emittuntur*[3]), immo et brevius cum Pereyra, qui solemnia esse tradit, *quibus additur solemnis aliqua formula, qualitas vel conditio (Elucid. sacrae theol. mor.,* n. 1354).

19. Qua in definitione quantum ab iis distemus, qui formalem solemnitatis rationem in exterioribus caeremoniis, benedictionibus aliisque ritibus materialiter sumptis collocant, intelligens lector ipse perspiciet; totus caeremonia-

---

[1]) Quaesitum de uxore erat, quae post regularem mariti professionem *in domo propria cum filiis et familia permanere volebat.* Ad omnem scandali suspicionisve occasionem tollendam Pontifex ibidem praescripsit, ut, *siquidem esset integrae opinionis, ita quod nulla suspicio habeatur . . . quod minus continenter debeat vivere, ipsa publice in conspectu Ecclesiae continentiam profiteretur,* in domo propria deinde cum suis permansura.

[2]) In variis ordinibus varia sunt ex propriis constitutionibus servanda. Sic, ut unum tantum exemplum ponatur, in societate Jesu praeter alia et *„illud essentiale est, ut publice votum* legatur *coram iis de societate et externis qui adfuerint.“*

[3]) Exinde lector facile colliget, assentiri nos doctori Schönen non posse, dum terminos *simplicis* et *solemnis* praesenti huic votorum distinctioni significandae adeo ineptos credit, ut explicandae rei per eos potius caliginem injici quam lumen affundi scribat in Actis Tubingensibus (Theolog. Quartalschrift, 1874, pp. 197—198).

rum et consecrationum apparatus quippe, per se spectatus, si *praeter* mentem legislatoris adhibeatur, actui celebrando nullam auctoritatem publicam votisque emissis nullam solemnitatem conciliare dignoscitur[1]; si vero *contra* ecclesiae legem usurpetur, tantum abest ut aliquid operari in ordine ad solemnitatem efficiendam possit, ut potius in jure damnetur ut *humanae temeritatis audacia, error atque impietas*[2]).

Neque eundem lectorem fugiet discrimen inter hanc ecclesiae auctoritatem voto solemni emittendo impensam et inter ejusdem in celebranda professione simplici interventum; ibi enim ecclesia non tam ipsi emissioni votorum efficaciter intervenit, quam acceptationi professionis immediate per ordinem factae: actui, qui non est solemnis, eam vim atque authentiam tribuendo, ut professum in statu religioso ponat; sicque inter votum religiosum solemne et votum religiosum simplex ratione interventus ecclesiae eadem ferme est differentia, quae cernitur esse inter instrumentum solemne et inter scripturam quae origine sua erat privata, sed postea fuit per publicum magistratum authentizata, h. e., probandi vi donata.

20. *De effectibus solemnitatis votorum, ac primo quidem de perpetuitate immutabilitatem status inducente.* Quoniam omnes solemnitatis rationes ex positiva ecclesiae constitutione pendent, posset ecclesia et alium solemnitatis modum eumque diversum ab illo qui nunc obtinet, instituere, sanciendo v. g. ut votum sit solemne absque omnimoda perpetuitate et firmitate, quemadmodum alii contractus solemnes, praeter matrimonium, non obstante solemnitate, mutuo consensu dissolvuntur. Verum ex praesenti ecclesiae disciplina certum atque indubitatum est, eum nunc esse generalem solemnitatis votorum effectum juridicum, ut perpetuitas atque immutabilitas status inducatur, quae,

---

[1]) C. *Ex parte* 14. X. de conversione conjugatorum (III, 32), ubi mulier *velum assumpsisse* perhibetur *coram duobus abbatibus, benedictione solemni cum celebratione missae ac litania (sicut debuit) accedente,* quin tamen votum ea occasione emissum solemne fieret. — Sed cfr. etiam Constitut. Pii PP. IX. *ad universalis* cit.

[2]) Extrav. Joann. XXII. *Sancta Romana* cit.



ut nullo pacto via ordinaria auferri potest, ita nec via extraordinaria tolli consueverit, quemadmodum nominatim ex juridica conditione eorum patet, qui post solemnia religionis vota emissa perpetuo sunt a Sede Apostolica saecularizati; ii enim regulari illo vinculo, quo per professionem fuerant cum ordine conjuncti, ita existunt soluti, ut tamen nihil sit de votorum solemnitate detractum, quemadmodum jam animadversum est superius n. 10.

De aliis effectibus solemnitati votorum adnexis.

Praeter generalem illum solemnitatis effectum, ecclesia singulis votis solemnibus proprios effectus voluit jure communi adnexos: qui, si non peculiari aliqua sanctione probentur pro particulari casu ad tempus suspensi, ipsa solemnitate votorum rite celebrata, sine alia declaratione votis ex positiva lege semper inveniuntur conjuncti.

21. *Voti castitatis solemnitati* ea est vis per ecclesiae constitutionem adnexa, ut praecedens matrimonium ratum, non consummatum solvatur[1]), et subsequens omnino dirimatur[2]).

Vim irritas faciendi nuptias contractas post votum, quod ecclesia modo superius declarato interveniente fuerat emissum, eidem voto saeculo quarto jam fuisse adnexam, multis probat Devoti, *Institut. can.*, l. 2., tit. 2., sect. 9., §. 129., addita etiam animadversione, huic veritati non obstare, quod ea tempestate vocabula *solemnis* et *simplicis* nondum fuerint in usu ad juridicam nostram votorum distinctionem designandam.

22. *Voti obedientiae solemnitati* ecclesia positiva sua lege multiplicem effectum alligavit, scilicet ut, quae ante professionem emissa sunt vota simplicia, extinguantur[3]); ut quae post professionem fiunt promissiones sive Deo sive

---

[1]) C. *Verum* 2. X. de conversione conjugatorum (III., 32).

[2]) C. *Quod votum* cit. — Juridica haec voti solemnis religiosi efficacia in eo differt ab effectu solemnitatis voti in suscipiendo sacro ordine emissi, quod ea etiam solvat matrimonium antea initum, modo ratum sit, non consummatum; ordo sacer vero tantum irritum faciat matrimonium postea contrahendum.

[3]) C. *Scripturae* 2. X. de voto (III., 31). Est decisio intelligenda, inquit gl., quod hoc fiat sine auctoritate superioris.

hominibus, irritari a legitimo superiore possint[1]); ut tollatur potestas patria[2]).

Quo tempore effectus isti solemnitati voti obedientiae expresse adjungi coeperint, quaere apud canonistas in commentariis tum ad c. *Non dicatis* 11. C. XII., q. 1., tum ad cc. *Si religiosus* 27. de electione in 6., *Religiosus* 2. de testamentis in 6., *Religiosi* 5. de sepulturis in 6, in quibus religiosus dicitur non habere „velle vel nolle, quum ejus arbitrium non ex sua, sed ex illius quem vice Dei supra caput suum posuit, et cujus imperio se subjecit, voluntate dependeat.“

23. *Voti paupertatis solemnitas* ex communi ecclesiae jure adnexam habet vim inducendi absolutam dominii incapacitatem; quae vis tamen non semper et ubique uno modo se exeruisse legitur. In casibus particularibus enim ecclesiam varium identidem effectum voto solemni paupertatis voluisse conjunctum, historia docet. Ejus rei tres argumentorum fontes breviter indicasse satis habemus.

In recentioribus commentariis in Acta Sanctorum Victor de Buck, socius Bollandianus, multis adductis exemplis ostendit Octobris tomo 12., neque monachos per omnes regulas evasisse dominii incapaces, neque ipsos professores regulae dominii incapacitatem inducentis re et facto semper extitisse proprii expertes. Sed apud ipsum auctorem vide, praeter alia, quae habentur ibidem p. 47. in Vita s. Bernardi Calvonii († 1243); p. 630 in Vita s. Dodonis († saec. 8); p. 733 in Vita b. Joannis Chisii († 1363); et consule etiam quem iisdem locis adductum reperis Carattin, *Vita claustralis,* p. 365. Et haec quidem ex iis Ecclesiae saeculis, quae antiquo jure regebantur.

Alia argumenta ejusdem varietatis effectuum voto solemni paupertatis alligatorum ex tempestate nobis proximiore proponit Ballerini in notis ad *theolog. moral. P. Gury,* t. 2., pp. 94—95 (n. 153), desumpta ex historia societatis Jesu; ut ecce, quod s. Franciscus Borgia ex indulto Pauli PP. III. ita solemnia vota emisit, ut nihilominus solum intra quadriennium post factam professionem

1) Cfr. Bouix, *de jure regularium,* t. 1, p. 112.

2) In odiosis, non vero in favorabilibus, quemadmodum notant auctores apud Reiffenstuel, *Jus can.* l. 3., tit. 31., n. 191.



Gandiae ducatum ac reliqua temporalia bona a se abdicaret; item quod juxta constitutiones societatis Jesu a Sede Apostolica approbatas obtineri a summo pontifice facultas possit, etiam post emissam solemnem votorum professionem retinendi et acquirendi dominium. Doctrinam etiam idoneo argumento confirmat, quod quia ancipitem notam, tomo 1. pp. 260—261 (n. 286) ambigue scriptam[1]) retractando illustrat, hic exhibuisse, non fuerit inutile: *Solemnitas jure ecclesiastico inducta est. Porro si jure tantum ecclesiastico solemnitas voto superadditur, nonne manifestum est, ejusdem solemnitatis vim effectuumque mensuram ab ea potestate definiri, a qua solemnitas ipsa procedit, atque adeo a supremi in ecclesia legislatoris arbitrio pendere?*

Tertiam argumentorum classem denique suppeditant novissima acta Sedis Apostolicae, e quibus, ut necessariae brevitati serviatur, unum hoc Rescriptum ex genuinis fontibus Romanis erutum sistimus, quod, licet initio datum pro solo Belgio fuisset, postea tamen etiam, petentibus summis praelatis, ad nonnullas alias regiones invenitur extensum[2]):

Die 31. Julii 1878.

Ex audientia Ssmi.

Emus. ac Rmus. Dominus Cardinalis Victor Augustus Isidorus archiepiscopus Mechliniensis una cum suis suffraganeis a Ssmo. Domino Nostro expostularunt, ut ad removenda quaecunque dubia explicare et declarare dignaretur, utrum Rescriptum de die 1. Decembris 1820, quo S. Poenitentiaria auctoritate apostolica concessit regularibus Belgii utriusque sexus etiam solemniter professis, ut bona acquirere, retinere et administrare, deque iis disponere possent non obstante solemni paupertatis voto[3]), etiam nunc

---

[1]) Dum Ballerini ibidem veram rationem declarat, cur infractio voti simplicis (nisi intervenisset specialis personae consecratio aut traditio) non sit sacrilegium, illam traditionem ex aliorum libris ita illustrat, ac si in ea, quum voto adjungitur, ipsa voti solemnitas consisteret: quam ob rem non injustam vituperationem subit apud Schönen in actis citatis (1875, pp. 289—291).

[2]) Facultatem hoc rescripto concessam Summus Pontifex an. 1879 cum pluribus regularibus Galliae communicari permisit.

[3]) Facultas haec primum, h. e., die 20. Novembris 1820 concessa erat monialibus solemniter in Belgio professis (cfr. Bouix, *de jure*

in integro suo robore permaneat. Ssmus. Dominus Noster Leo divina providentia Papa XIII., referente me infrascripto secretario s. Congregationis negotiis ecclesiasticis extraordinariis praepositae, audita prius nonnullorum Eminentissimorum Patrum sententia, respondendum esse mandavit *Affirmative,* ac praesentium tenore declarare dignatus est, quatenus opus sit, omnes singulosque Belgii regulares utriusque sexus, etiam qui vota solemnia nuncuparunt, praedictos omnes actus valide ac licite exercuisse et exercere, ac proinde potuisse et posse tuta conscientia etiam cum jurejurando asserere se voluisse ad normam legum civilium verum dominium bonorum a se possessorum acquirere una cum jure de iis disponendi. Super quibus Sanctitas Sua mandavit hoc edi decretum, et in acta superius memoratae Congregationis referri. Contrariis quibuscumque minime obfuturis. Datum Romae e secretaria ejusdem Congregationis die, mense, et anno praedictis.

Wladimirus Czacki[1])
(L. S.) Secretarius.

Quamvis ergo communi ecclesiae jure solemnitati voti paupertatis vis sit adnexa religiosum dominii incapacem reddendi; res tamen est exploratae veritatis historicae, vim eandem variis temporibus, pro variis hominum locorumque adjunctis, adeo varie fuisse exsertam atque etiamnum sic volente supremo ecclesiae magistratu exeri, ut omnibus rite perpensis ac speciatim novissimis actis Sedis Apostolicae attente consideratis, a magno Suarezio (non utique sine reverentia tanto doctori debita) recedere et Ballerinii verbis concludere possimus: *Ex ipsa rei natura est, quod religiosus solemniter professus dominii incapax aut capax existat pro supremae auctoritatis arbi-*

---

regularium, t. 1., p. 419), sed mox, interjectis scilicet undecim diebus extensa est ad omnes utriusque sexus regulares Belgii, etiam solemniter professos, uti videre est apud Emum. Bizarri, *Collectanea*, pp. 791 seqq.

[1]) In pluribus hujus rescripti editionibus nomen amplissimi viri, tunc Rmi. sacrae Congregationis secretarii, nunc Emi. Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalis legitur corrupte scriptum *Kracki,* teste Lehmkuhl, *theol. mor.* t. 1., p. 316., edit. 1.

tratu, ad cujus sapientiam omnia pro temporum, locorum personarumque adjunctis disponere spectat — Ejusmodi quippe juridicae solemnitatis naturam esse docuimus, ut non hos potius quam alios effectus sibi ex positiva lege adnecti patiatur.

Quandonam ista lex irritans solemni paupertatis voto incapacitatem dominii superaddens, ad omnes religiosos fuerit extensa, certo determinari non potest. Primis ecclesiae saeculis monachi dominii non erant incapaces, quemadmodum constat ex vitis ss. Antonii, Hilarionis aliorumque multorum in actis ss. occurrentium. Quin et in codice Theodosiano aperte dicuntur posse habere dominium, adire haereditates, testamenta condere. Justinianus eos primus videtur dominii incapaces declarasse in Novellis 5 et 123[1]). — Interea s. Benedictus regulae cap. 33. expresse prohibuit, quominus monachi dominium possiderent; et ecclesia ipsa legem Justiniani, ubi vigebat, approbavit. Sed ubi lex Theodosii adhuc erat usu recepta, monachi, qui aliam ac s. Benedicti regulam sectabantur, dominii non erant expertes, cujusmodi leguntur fuisse utriusque sexus religiosi s. Columbani. Sic igitur per ordinis s. Benedicti propagationem et per legis Justiniani extensionem lex irritans paulatim universalis evasit.

24. *De rationibus declarationis Leoninae* primum pro Belgio datae, postmodum vero ad plures Galliarum religiosos extensae. — Exhibita Sanctae Sedis *declaratio*, quae a SS. D. N. Leone PP. XIII. appellatur, juridice spectata, ejusdem valoris esse videtur ac declaratio Benedicti PP. XIV. circa matrimonia clandestina contra legem irritantem concilii Tridentini in statibus foederatis Belgii inita.

---

[1]) Novella S. (col. 1., tit. 5), ad Epiphanium, regiae urbis antistitem, data anno 535 integra est de jure regularium. Ex ea praeter alia huc faciunt verba capitis 5.: *Ingredientem monasterium* (si antea aliter non disposuerit) *simul sequuntur omnino res, licet non expressim, qui introduxerit eas, dixerit; et non erit dominus earum ulterius ullo modo* (*οὐκ ἔσται κύριος αὐτῶν οὐκ ἔτι κατὰ οὐδένα τρόπον*). — Ex Novella 123. (col. 9., tit. 6), ad Petrum, praefectum praetorii et sacrorum officiorum magistrum, missa anno 541, duodecim ultima capita (33—44) ad disciplinam regularem pertinent.

Neque novum jus constituit neque in jure antiquo dispensat, sed mera *declaratio* est, qua authentice edocemur, in Belgio et in Galliis locum esse epikejae in hac lege irritante[1]) propter peculiaria rerum ac temporum adjuncta, in quibus legis alias certo vigentis executio non solum ab aequitate recederet, sed et plane nociva evaderet. Sunt qui rem, praeeunte laudato socio Bollandiano, sic ferme explicent occasione alicujus casus, qui ad tribunalia civilia Belgii fuit delatus, et est ejusmodi:

Quaeritur, cujus sit legatum factum in favorem cujusdam religiosi solemniter professi?

a. Lex generalis est: *Quod acquirit monachus, acquirit monasterium vel monasterio.*

Attamen probe distinguendum est inter loca, ubi haec lex servari potest et loca ubi non potest servari. In locis enim ubi servari potest, omnino obligat omnes religiosos professos ac proin legatum iis factum non pertinet ad ipsos, sed ad monasterium: contra in iis locis in quibus lex servari non potest, in Belgio, Hollandia et Gallia, quin patiantur magna damna vel exponantur ruinae domus religiosae, haec lex, inquam, ex praesumpta voluntate legislatoris obligandi vim non exserit, uti sequentibus argumentis constat.

b. Lex etiam irritans suspenditur, quando fit *impossibilis vel nociva*: nam de legis essentia est ut sit in utilitatem, non in ruinam subjecti, ac proin legislator de jure naturae non potest imperare impossibilia vel nociva. Hinc regula juris: *Quod non est licitum in lege, necessitas facit licitum:* c. *Quod non est* 4. X. de regulis juris (V., 41) cui consonat axioma: *Magna difficultas necessitati seu impossibilitati aequiparatur.*

---

[1]) Epikejan (ἐπιείκειαν) in omni lege humana, etiam irritante, locum habere, ex principiis rationis atque ex gravissimis auctoribus, maxime s. Thomae Aq., probatum vide in Actis S. Sedis, addit. ad appendic. 9, pp. 37 seqq. (fasc. d. 21. Febr. 1880). — Est autem epikeja interpretatio mentis legislatoris, per quam judicamus, legem generaliter latam in casu aliquo particulari, ubi iniquum, vel nocivum, vel nimis grave esset, eandem servare, ex praesumpta voluntate legislatoris non obligare. Cfr. Archiv für kath. Kirchenrecht, t. 5., p. 375.

Haec principia applicuit ipsa Congregatio Concilii legi irritanti de clandestinitate hunc in modum. In Zelandia, saeculo 17. ineunte, et in Gallia saeculo 18. exeunte, quamvis ibi lex Tridentina de clandestinitate esset promulgata, multi tamen inierunt matrimonia absente parocho, quia aditus ad eum aut valde difficilis aut impossibilis erat. Verum quum de validitate horum matrimoniorum postea dubitaretur, res Romam delata fuit. Ibi judicatum legimus legem clandestinitatis in hujusmodi circumstantiis non obligasse, unde omnia matrimonia valida erant, etiam ante edita responsa, quae ob iniqua tempora clandestine inita fuerant.[1])

Hinc manifestum est legislatorem nolle, ut lex irritans obligationem suam exserat, quando pro tota communitate, vel pro magna ejus parte facta est vel nociva vel impossibilis.

c. Verum quum lex canonica qua religiosi solemniter professi constituuntur incapaces dominii, non amplius vergat in ordinum religiosorum utilitatem in Belgio, Hollandia et Gallia, sed potius eis evidenter facta sit nociva et impossibilis, fluit, legislatoris mentem esse, ut in dictis regionibus non obliget. Sunt enim duo adjuncta quibus transmittitur vel augetur dominium domorum religiosarum: 1⁰. quando religiosus professus instituitur legatarius; 2⁰. quando religiosus professus in societate anonyma vel non anonyma transmittit aliis religiosis professis per testamentum vel vi contractus partem monasterii quam civiliter obtinebat.

Jam vero, per leges Belgicas, Hollandicas et Gallicas legatum et testamentum, admissa religiosorum incapacitate dominii, sunt omnino irrita. Ratio est quod legatarius aut haeres per testamentum, non est nisi vir interpositus pro coetu religioso ac proin pro societate per legem civilem incapaci haereditatis. Hinc factum est, ut curia suprema (cour de cassation) in causa Averbodiensi statuerit, quod si potest ostendi legatarium Roelaudtium professum abbatiae Averbodiensis non esse nisi virum interpositum pro societate religiosa Averbodiensi, incapaci dominii,

---

[1]) Collectio Brevium, tom. I. pag. 300; tom. II. pp. 139 et 206.

judicandum esse Roelaudtium non posse adire legatum quod ei reliquit canonicus Averbodiensis, ibidem solemniter professus, Carleer.

Neque relinquitur effugium casu quo a legatario peteretur jusjurandum, num sit vir interpositus. Etenim non potest recurrere ad distinctionem: sum ego verus proprietarius coram lege civili, non vero coram Deo, quum Pius VI., in brevi de die 30 Januarii 1799 ad episcopum Nazianzenum Boni, ponat principium ineluctabile: *Verba juramenti intelligenda esse ad mentem legislatoris, quia solus legislator est interpres legis quam tulit.*

Quamvis concludi ex dictis posse videtur, etiam in aliis regionibus, ubi eadem, quae nunc in Belgio et Galliis sunt, rerum adjuncta existunt, religiosos solemniter professos irritanti huic legi non esse obnoxios, pro praxi tamen animadvertendum est, ad ipsam Sedem Apostolicam spectare, authentice declarare, utrum etiam ibidem locus sit epikejae necne: quemadmodum et Benedictinae declarationis extensionem ad alias regiones a sola ecclesia fieri videmus.

III. Epilogus.

25. Brevem disputationis nostrae summam ad extremum facturi, totam ejus seriem uno veluti fasce complecti sic possumus:

I. Animadversiones praeviae. Medio aevo non erant vota religiosa simplicia (1). — Hinc omnis quaestio de distinctione votorum in solemnia et simplicia tunc agitata non ad duas classes votorum religiosorum spectabat (2). — Unde doctrina, quam illius temporis scriptores de votis in solemnia et simplicia distinguendis tradidisse leguntur, non sine cautela transferri potest ad explicandum illud, quod novo jure inductum est, discrimen inter vota religiosa solemnia et simplicia (3). — Ecclesiae jus competit, impedimenta statum religiosum dirimentia constituendi ac constituta removendi (4). — Eo jure usa, recentiori aetate, Ecclesia voluit, ut — antiqua lege de necessitate solemnitatis votorum abolita — ad statum religiosum jam sufficerent vota simplicia, dummodo caetera requisita adessent (5). — Quae requisita quatuor omnino sunt: *a.* Duo ex jure naturali, scilicet sufficiens ablatio impedimentorum perfec-

tionis acquirendae, quae obtinetur *per observationem consiliorum evangelicorum paupertatis, castitatis et obedientiae;* et sufficiens stabilitas in his consiliis servandis, quae *obligatione perpetui voti* inducitur; *b.* Duo item ex jure positivo, nimirum professio stricte sumpta, qua religiosus facta sui traditione *vitam coenobiticam* amplectitur; et *approbatio Ecclesiae,* quae ex jure decretalium Summo Pontifici reservatur. — *Corollarium.* Impedimento status religiosi, quod olim ex defectu votorum solemnium oriebatur, per recentiorem legem sublato, etiam in Ecclesia latina jam sunt duae professorum religiosorum classes, altera cum votis solemnibus, altera cum votis simplicibus tantum: qua in nova disciplina stabilienda occidentalis Ecclesia propius ad orientalem accessit. — II. De juridica votorum religiosorum solemnitate ex ipsis ejus principiis eruta. Distinctione facta inter varia solemnitatis principia (7), ostenditur olim quidem multiplex fuisse ejusdem *principium cognitionis* (8— 11); nunc vero unum tantum, quod generale sit, statui posse, illud nempe, quod s. Alphonsus de Ligorio ex Hermanno Busenbaum desumptum tradit (12). — *Principium existentiae* solemnitatis pariter unum tantum esse deprehenditur (13—14). — *Principium essentiae* tandem commune habet votorum solemnitas cum aliis actibus qui in jure dicuntur *solemnes* (15—17), quod breviter illustratur exemplis *solemnium sponsalium, solemnis poenitentiae, solemnis testamenti* (17). — Essentia solemnitatis non est confundenda cum variis effectibus juridicis eidem ex positiva Ecclesiae constitutione adnexis (18—19), qui cujusmodi ex lege communi nunc vigenti sint (praeter omnimodam status perpetuitatem in praesenti disciplina per solemnitatem votorum inductam), circa tria vota religiosa singillatim determinatur. — Principium essentiae seu ipsa ratio formalis solemnitatis semper et ubique eadem est, effectus autem, qui a positiva Ecclesiae voluntate pendent, pro variis temporum, personarum, locorum adjunctis varii esse possunt, testeque historia varii hucusque fuere (20—23). De rationibus declarationis super solemni paupertatis voto datae a SS. D. N. Leone PP. XIII. (24).

Ueber Vermehrung und Verlust der Gnade und Tugend.[1])

Von Max Limbourg S. J.

Aus didaktischen Gründen unterscheidet man rücksichtlich des übernatürlichen Habitus zwischen objektiver und subjektiver Vermehrung, allein der weitaus größte Theil der Theologen hält mit St. Thomas dafür, daß der übernatürliche Habitus einer objektiven Vermehrung unfähig sei. Den Satz: Quicumque habet aliquam virtutem, habet ipsam quantum ad omnia, ad quae se extendit,[2]) wiederholt der hl. Thomas betreffs des übernatürlichen Habitus in der folgenden, zwar engern, aber sachlich identischen Fassung: Etiam minima caritas se extendit ad omnia illa, quae ex caritate sunt diligenda.[3]) Der Grund für diese Behauptung ist einleuchtend.

---

[1]) Vgl. die Abhandlungen „Vom Wesen des natürlichen und des übernatürlichen Habitus" 9 (1885) 643—670 und „Ueber Vervollkommnungsfähigkeit des Habitus" 10 (1885) 107—141. Die nachfolgende Untersuchung enthält die Anwendung dieser vorausgegangenen Erörterungen auf den übernatürlichen Habitus.

[2]) 1. 2. qu. 66. a. 1.

[3]) 2. 2. qu. 24. a. 5. An einer andern Stelle lesen wir: Si consideremus quantitatem caritatis ex parte obiecti, sic nullo modo potest augeri vel minui. Ea enim, quorum ratio consistit in aliquo indivisibili, non intenduntur nec remittuntur, et haec est ratio, quare quaelibet species numeri caret intensione et remissione, quia completur per unitatem, semper enim unitas addita facit speciem. Obiectum autem caritatis habet indivisibilem rationem et consistit in termino; est enim obiectum caritatis Deus, prout est summum

Der übernatürliche Habitus wird nicht vom Objekte, bezw. durch die Akte des thätigen Subjektes erzeugt, sondern unmittelbar von Gott eingegossen. Demnach erweitert sich ein solcher Habitus auch nicht je nach der aktuellen Erweiterung des Kreises seiner Objekte; er trägt vielmehr von Natur aus die Befähigung und Bestimmung in sich zu der ihm entsprechenden Thätigkeit bezüglich jedes in den Bereich seines Formalobjektes fallenden Einzelobjektes. Auch ist er seinem innersten Wesen nach nicht dazu bestimmt, das natürliche Können seines Trägers zu erleichtern; er giebt vielmehr seinem Träger schlechthin das Können selbst, analog wie die Potenzen die Möglichkeit der Thätigkeit, d. h. das Können ihrem Subjekte verleihen.[1]) Wie nun aber die Potenzen ihrer Natur nach und aus sich, eben weil sie das Können vermitteln, geeignet sind unter gewissen Voraussetzungen jedes zu ihrem Formalobjekte gehörige Sonderobjekt zu erkennen oder anzustreben, so führt aus demselben Grunde der übernatürliche Habitus aus sich und seiner Natur nach die Befähigung mit sich, unter bestimmten Voraussetzungen jedes in den Kreis seines respektiven Formalobjektes fallende Einzelobjekt zu erkennen oder anzustreben.

Daß dagegen der übernatürliche Habitus der subjektiven Verstärkung oder der inneren Steigerung fähig sei, wird gleichfalls von keinem Theologen in Zweifel gezogen.[2]) Strittig ist jedoch auch hier wiederum die Frage, wie diese Vermehrung vor sich gehe. Je nach ihren philosophischen Anschauungen über die innere Steigerung des Habitus überhaupt, lösen die Theologen auch die Frage nach der innern Steigerung der eingegossenen Tugenden und der heiligmachenden Gnade. Den Vor-

---

bonum et ultimus finis. De malo, qu. 7. a. 2. Das Gleiche behauptet der hl. Thomas vom Glauben: Qui propter doctrinam catholicam alicui adsentit, omnibus adsentit, quae doctrina catholica habet. De carit. qu. unic. a. 13. ad 6.

[1]) Hi habitus non sunt sicut acquisiti, qui solum dantur ad facilius operandum et supponunt iam potentiam completam in ratione potentiae, sed potius dantur ad simpliciter posse et ut potentia sit completa in ratione potentiae, quae sine habitu . . . non est completa in ratione potentiae. De Lugo, de fid. disp. 16. sect. 4. 4. 72.

[2]) Ita omnes Theologi, quorum plures id ad fidem pertinere docent; ego vero licet oppositum temerarium censeam, non vero haereticum etc. Ripalda, De ent. super. disp. 129. sect. 1. n. 10.

zug verdient auch hier wieder die Lösung, die der hl. Thomas diesem schwierigen Problem gegeben, allerdings zugleich in der nach Suarez erweiterten Form und Ausgestaltung. Da dieser Lehrpunkt früher eine ausführliche Darstellung gefunden (S. 118), so mögen hier nur einige, der Wesenheit des übernatürlichen Habitus entsprechende Bemerkungen Platz finden.

Zunächst muß hier nachdrücklichst betont werden, daß die Annahme, nach Thomas geschehe die innere Steigerung des übernatürlichen Habitus durch eine größere Radikation oder Inhärenz in seinem Träger oder durch eine größere Aktuirung oder ein stärkeres Erfassen dieser letzteren seitens des Habitus, mindestens unzulänglich und unter dem Zusatze: die Wesenheit des Habitus bleibe bei diesem Hergange in sich unverändert, überdies unrichtig sei. Welchen Namen man der Sache auch immer geben möge: keiner der genannten Vorgänge ist nach Thomas denkbar ohne höhere Wesensvollendung des Habitus an sich. Da er aber nun constant jene Vervollkommnung der Wesenheit des Habitus ausschließt, die durch den Zutritt eines neuen Habitus zum früheren oder, wie er sich hier ausdrückt, caritatis ad caritatem, sich vollzöge, so erübrigt nach seinen eigenen Worten nur eine Wesensvervollkommnung der einen und ursprünglichen Form. Diese Vervollkommnung kann aber wiederum nur dadurch vorstellig gemacht werden, daß man annimmt, sie gehe durch Grade vor sich, von denen jeder nachfolgende den vorangehenden wirklich vervollkommnet, so daß alle zusammen in wesentlicher, innerer Hinordnung und Subordination zu einander stehen und dergestalt keine Vielheit von Qualitäten oder Habitus bilden, sondern nur eine innerlich und wesentlich vervollkommnete Qualität, einen Habitus, dessen Steigerungsfähigkeit jene Grade fortschreitend verwirklichen, ohne sie je zu erschöpfen, und der auf diese Weise seinen Träger mehr aktuirt und zur Thätigkeit mehr befähigt.[1]) Dementsprechend beantwortet auch der hl. Thomas die Frage: Utrum caritas augeatur in infinitum, bejahend, weil weder in ihr

[1]) Zur Erklärung der innern Steigerung bemerkt Silvius: Huius articuli quaestio perplexa est et controversa. Verumtamen responsio verosimilior esse videtur, caritatem, sicut et alios habitus, augeri per maiorem radicationem in subiecto sive per hoc, quod ipsa magis perfecte insit subiecto; istam vero maiorem radicationem fieri per additionem graduum. In 2. 2 qu. 24. a. 5.

selbst, noch in der Wirkursache ihrer Vermehrung (Gott) ein Grenzpunkt sich finden lasse, über den hinaus eine fernere Vermehrung nicht geschehen könne.[1]) Mit Uebergehung der für diese Aufstellungen früher beigebrachten Beweise beschränken wir uns hier auf die Widerlegung einiger gegen sie erhobener Bedenken.

Der hl. Thomas, sagt man, behaupte überall, wo er auf diese Fragen zurückkomme, die innere Steigerung eines übernatürlichen Habitus vollziehe sich dadurch, daß sein Träger mehr und mehr seiner theilhaft werde (subiectum magis ac magis participat virtutem), mit nichten aber dadurch, daß dem Habitus ein Zuwachs werde (per additionem). Hiernach biete folgende Formel den adäquaten Ausdruck für die betreffende Lehransicht des Aquinaten: Intensionem fieri per maiorem radicationem virtutis in subiecto. Es wurde bereits an anderer Stelle bemerkt, daß nach der ausdrücklichen Erklärung des hl. Thomas die genannte größere Theilnahme wegen der Natur des Habitus, der ja ein Accidenz ist, undenkbar sei ohne höhere Wesens- oder Seinsvollendung, folglich auch jene verstärkte Radikation im Subjekte ohne eine höhere Seinsvollendung und Kraftvermehrung sich nicht vollziehen könne.[2]) Eine verstärkte

---

[1]) Ipsa charitas secundum rationem propriae speciei terminum augmenti non habet; est enim participatio quaedam infinitae charitatis, quae est Spiritus Sanctus; similiter etiam causa augens charitatem est infinitae virtutis, scilicet Deus. 2. 2. qu. 24. a. 7.

[2]) Alii dixerunt, quod caritas essentialiter non augetur, sed dicitur augeri, inquantum magis firmatur in subiecto secundum ipsam radicationem. Sed ex hoc etiam sequitur, et ipsam augeri essentialiter; nulla enim forma potest intelligi magis firmari in subiecto nisi per hoc, quod habet maiorem victoriam super subiectum suum, augmentum autem victoriae redundat in augmentum virtutis et per consequens in augmentum essentiae. In 1. dist. 17. qu. 2. a. 1. Noch bestimmter sind folgende Worte: Quidam dixerunt, caritatem non augeri secundum suam essentiam, sed solum secundum radicationem in subiecto vel secundum fervorem. Sed hi propriam vocem ignoraverunt. Quum enim accidens sit. eius esse est inesse. Unde nihil est aliud ipsam secundum essentiam augeri, quam eam magis inesse in subiecto. Similiter etiam ipsa essentialiter est virtus ordinata ad actum. Unde idem est ipsam augeri secundum essentiam et ipsam habere efficaciam ad producendum ferventioris dilectionis actum. Augetur ergo essentialiter, non quidem ita, quod esse incipiat vel esse desinat in subiecto (sicut obiectio illa procedit), sed ita quod magis ac magis in subiecto esse incipiat. 2. 2. qu. 24. a. 4. ad 3.

Inhärenz und eine Vermehrung der Wesenheit sind nach Thomas sich vollständig deckende Begriffe.[1]) Ebenso stehen nach ihm die Sätze: Eine Qualität verbleibt ihrer Wesenheit nach unverändert, und dennoch wurzelt diese Qualität fester in ihrem Träger, im contradiktorischen Gegensatze.[2])

Die weitere Behauptung, der hl. Thomas lehre beständig, die in Rede stehende Vermehrung geschehe nicht per additionem, ist richtig; allein jede Interpretation dieses Satzes, die ihn in Widerspruch mit sich selbst setzt, muß ohne weiteres als eine unrichtige zurückgewiesen werden. Nach Thomas hat dieser Satz, wie gezeigt wurde, keinen anderen Sinn, als die innere Steigerung vollziehe sich nicht per additionem formae ad formam[3]) oder caritatis ad caritatem[4]) oder virtutis ad virtutem.[5]) Falls man nämlich die Steigerung in der Weise erklären wollte, daß zur ursprünglichen Form, also zur ursprünglichen Charitas, eine neue hinzutrete, so wäre das eine Neusetzung einer Charitas, nicht aber eine Steigerung der bereits vorhandenen. Denn diese kann ohne verstärkte Inhärenz in ihrem Träger sich nicht steigern; eine verstärkte Inhärenz ist aber wegen der Natur dieser Form, die ein Accidenz ist, ohne größere Seinsvollendung nicht denkbar; diese größere Seinsvollendung endlich giebt eine neu hinzutretende Charitas der ursprünglichen nicht; also kann in dieser Weise die Steigerung nicht erklärt werden, und diese Erklärungsweise wäre nur unter der Voraussetzung denkbar, daß eine Form an innerer Steigerung gewinnen könne ohne jede Beziehung zu ihrem Träger.[6]) Viel klarer spricht der

---

[1]) Sic ergo et caritas augetur per hoc, quod intenditur in subiecto, et hoc est ipsam augeri secundum essentiam. 2. 2. qu. 24. a. 5.

[2]) Ponere, quod aliqua qualitas non augeatur secundum essentiam, sed augeatur secundum radicationem in subiecto vel secundum intensionem actus, est ponere contradictoria esse simul. De virt. qu. 1. a. 11.

[3]) 1. 2. qu. 52. a. 1.

[4]) 2. 2. qu. 24. a. 5.

[5]) De virt. qu. 1. a. 11.

[6]) Caritas augetur solum per hoc. quod subiectum magis ac magis participat caritatem, i. e. secundum quod magis reducitur in actum illius et magis subditur illi. Hic enim est augmenti modus proprius cuiuslibet formae, quae intenditur, eo quod esse huius formae totaliter consistit in eo, quod subiecto inhaeret, et ideo, quum magnitudo rei consequitur esse ipsius, formam esse

hl. Lehrer diesen Gedanken in einer Erörterung aus, der wir in anderer Form bereits früher begegneten. Er sagt: Die Vermehrung per additionem charitatis ad charitatem oder überhaupt virtutis ad virtutem bringt eine Dualität mit sich. Eine Dualität von Formen der gleichen Art fordert aber eine Verschiedenheit der Träger, weil eine Mehrheit nur der Zahl nach verschiedener Formen von der Mehrheit ihrer Träger bedingt ist. Unter der Annahme also, die Steigerung dieser Form geschähe durch den Zutritt einer neuen Qualität zur früheren, müßte entweder ein Träger zum andern hinzutreten — und das ist überhaupt und besonders bei Qualitäten, deren Träger unsere Vermögen sind, widersinnig — oder es müßte der Träger eine Qualität erlangen, die er früher nicht hatte; hiermit wird aber keine Steigerung der Qualität an sich erzielt, denn wenn ein bereits gekrümmter Stab eine noch stärkere Krümmung erhält, so wird offenbar nicht etwas gekrümmt, was früher nicht gekrümmt war, sondern das was bereits gekrümmt war, erhält eine stärkere Krümmung.[1]) Also nicht durch den Zutritt eines neuen Habitus zum früheren vollzieht sich dessen Steigerung, sondern durch die Vervollkommnung dessen, was früher unvollkommener war.[2]) So besitzt der Träger eines gesteigerten Habitus in höherem Grade das, was er früher in niedrigerem Grade besaß; und weil die ihrer Wesensvollendung nach vervollkommnete Form ihn durchgreifender erfaßt, gewinnt er auch an Thätigkeitskraft und Wirksamkeit.[3]) Kurz, nach Thomas ist

---

maiorem, hoc est, eam magis inesse susceptibili, non autem aliam formam advenire. Hoc enim esset si forma haberet aliquam quantitatem ex se ipsa, non per comparationem ad subiectum. Sic ergo et charitas augetur per hoc, quod intenditur in subiecto, et hoc est ipsam augeri secundum essentiam, non autem per hoc, quod caritas addatur caritati. 2. 2. qu. 24. a. 5.

[1]) De virt. qu. 1. a. 11.

[2]) Augmentatio caritatis importat mutationem secundum magis et minus habere, et ideo non oportet, quod aliquid insit, quod prius non infuerit, sed quod magis insit, quod prius minus inerat. Et hoc est, quod facit Deus caritatem augendo, scilicet quod magis insit et quod perfectius similitudo Spiritus Sancti participetur ab anima. 2. 2. qu. 24. a 5. ad 3.

[3]) Ex hoc autem, quod subiectum magis participat qualitatem, vehementius operatur. De virt. l. c.

die Steigerung eine Gradation der gleichen Qualität. Jeder neu hinzukommende Grad ist keine neue Form oder Qualität, die als fertige, in sich abgeschlossene, individuelle Form neben der ursprünglichen sich bildete und fortbestände und in gesonderter Weise den Träger informirte, sondern eine wesentliche Vermehrung und Vervollkommnung der ursprünglichen Form, mit der er, als Verwirklichung ihrer Steigerungsfähigkeit, eine und dieselbe individuelle Form bildet. Darum faßt Thomas die Steigerung als einen exitus de imperfecto ad perfectum auf;[1]) hierin findet er das wesentliche Moment der Steigerung, indem er sagt: Est de necessitate intensionis, quod qualitas educatur de imperfecto ad perfectum;[2]) auf diese Weise erklärt er, wie Gott in uns den übernatürlichen Habitus vermehre: Deus auget caritatem non novam caritatem infundendo, sed eam, quae praeexistebat, perficiendo;[3]) hiernach endlich bemißt sich auch der wesentliche Größenunterschied der Tugend, beziehungsweise die Tugendhaftigkeit, die durch jene ihr Träger hat.[4]) Einfach und klar drückt der hl. Gregorius diese ganze Theorie in den Worten aus: Unaquaeque virtus quasi quibusdam gradibus augetur.[5])

In älterer Zeit und auch neuestens wieder hat man geglaubt, daß dieser Darstellung folgendes kurze Argument des hl. Thomas die Spitze abbreche: Caritas est forma simplex; simplex autem additum simplici non facit aliquid maius; ergo caritas non augetur per additionem.[6]) Dieser Satz ist umgekehrt ein tiefgreifender Beleg mehr für die Richtigkeit obiger Erklärung und Darlegung der Lehre des hl. Thomas und der ganzen bisher entwickelten Theorie. Zunächst will doch der hl. Lehrer mit jenen Worten offenbar nicht läugnen, daß die Charitas und jeder andere übernatürliche Habitus der Steigerung fähig sei. Der ganze vorhergehende Artikel ist ja dem Beweise des Satzes gewidmet: Caritas viae potest augeri.

---

1) In 1. dist. 17. qu. 2. a. 2.
2) Ib. ad 3.
3) De virt. qu. 1. a. 11. ad 12.
4) Qualitas dicitur suo modo moveri essentialiter, prout variatur secundum perfectum et imperfectum vel magis subiectum secundum eam. Ib. ad 3.
5) Homil. 15. in Ezech
6) 2. 2. qu. 24. a. 5.

Hier will er den Satz beweisen: Caritas non augetur per additionem. Den Grundgedanken der ganzen Beweisführung, den bekanntlich Thomas stets an die Spitze gestellt und mit den Worten einführt: Sed contra est, enthält das eben angeführte Argument. Seine Beweiskraft liegt in folgendem: Die Charitas und jeder andere übernatürliche Habitus ist eine qualitas simplex. Nähme man nun an, die Charitas werde durch den Zutritt einer andern Charitas vermehrt, dann entstände aus dieser Vermehrung eine doppelte Charitas, nicht aber eine Vervollkommnung der früheren; denn da diese eine qualitas simplex ist, kann sie nicht durch den Zutritt eines anderen sich mehren (simplex additum simplici non facit aliquid maius). Die Vermehrung kann also nicht per additionem charitatis ad charitatem vor sich gehen. Nun lehrt aber der hl. Thomas beständig, die Steigerung der Charitas, sowie jeder anderen Qualität, geschehe durch eine Vervollkommnung der Wesenheit der betreffenden Qualität, und auch hier (ad 3.) sagt er, durch die Steigerung werde aus der unvollkommeneren eine vollkommenere Charitas. Und dennoch verbleibt sie eine qualitas simplex. Hieraus ergiebt sich aber der Schluß, den wir früher bereits hervorhoben, daß qualitas simplex nach der dort gegebenen Erklärung des hl. Thomas auch hier nichts anderes besage, als non constituta ex pluribus habitibus oder den Gegensatz zu habitus multiplex. Ein solcher wird aber durch den Zutritt der Intensionsgrade weder die Charitas noch irgend ein anderer Habitus, wie wiederholt gezeigt wurde. Sehr zutreffend bemerkt demnach Silvius, gradus, qui adduntur, cum gradibus praeexistentibus facere charitatem u n a m i n t e n s i o n e et quodam modo c o m p o s i t i o n e, ac nihilominus illam esse s i m p l i c e m, quia ea, ex quibus constat, non tam sunt p a r t e s, quam g r a d u s p e r f e c t i o n i s.[1]) Aus diesem Grunde nennt auch Chr. Wolf, wie wir gesehen, die Grade partes imaginariae, weil sie eben (als in sich abgeschlossene und als aufführbare Theile) nicht coexistiren.[2]) — Daß Thomas so zu erklären sei, beweisen

---

[1]) In h. l.

[2]) Die Nominalisten, z. B. Gabriel Biel (in 3. dist. 23. qu. 21. a. 3. dub. 4.) dachten sich in der von Thomas verworfenen Weise den Hergang der Vermehrung; sie lehrten, augmentum habituum fieri per

auch folgende Stellen. Wo er von der Verminderung des Habitus spricht, nennt er gleichfalls den Habitus eine qualitas simplex, gesteht aber dennoch dieser eine diminutio essentiae zu.[1]) Den Grund hierfür haben wir auch bereits vernommen. Der Habitus ist eben eine Form, die in mehr oder minder vollkommener Seinsvollendung in ihrem Träger sich finden kann (variatur secundum perfectum et imperfectum). Ebenso hörten wir Thomas behaupten, die Tugend könne in Rücksicht auf ihren Träger größer oder geringer genannt werden.[2]) Man könne ferner von ihr im Gegensatze zu den substantiellen Formen ein magis und minus aussagen. Als Grund für diese letztere Behauptung führt er diesen an: Quia neque earum (virtutum) ratio in indivisibili consistit, sicut ratio numeri, neque dat esse substantiale subiecto, sicut forma substantialis.[3]) Folglich sind die Ausdrücke: qualitas simplex, und: in indivisibili consistere, keineswegs identisch. Formen, denen letzteres wesentlich ist, können weder vermehrt noch vermindert gedacht werden, ohne zugleich aufzuhören das zu sein, was ihre Definition besagt; der Habitus dagegen ist seiner Wesenheit nach eines Mehr oder Weniger fähig, weil er eine accidentelle Form ist, die eine höhere oder geringere Seinsvollendung in ihrem Träger gewinnen und sonach diesen mehr oder weniger aktuiren kann. Noch mehr; der hl. Thomas findet den Grund, warum der übernatürliche Habitus einer objektiven Vermehrung unfähig sei, gerade darin, weil dieser Habitus rücksichtlich seines Objektes eine Indivisibilität in sich einschließt (habet indivisibilem rationem); umgekehrt aber hält er ihn deßhalb der subjektiven Vermehrung fähig, weil er an sich betrachtet vervollkommnet (perfici) werden kann und somit nach dieser Seite hin nicht untheilbar ist.[4])

Ehe wir diese Untersuchung abschließen, müssen wir noch eine Frage wenigstens flüchtig berühren; es ist die Frage nach der Wirkursache der Vermehrung. — Wie durch

---

additionem, videlicet qualitatis partialis ad qualitatem, et sic compleri ex multis partibus habitum. Greg. de Val. II. disp. 4. qu. 3. p. 3.

[1]) 1. 2. qu. 53 a. 2.

[2]) 1. 2. qu. 66. a. 1.

[3]) De virt. l. c.; cf. 1. 2. qu. 66. a. 1.

[4]) De malo, qu. 7. a. 2.

Wiederholung und Uebung einer bestimmten Thätigkeit der natürliche Habitus vom Vermögen erworben wird, so wird er auch durch die Fortsetzung dieser Thätigkeit vermehrt. Das ist es, was die Philosophen sagen wollen, wenn sie gegen Durandus u. A. behaupten, unsere Akte seien die physische Wirkursache des natürlichen Habitus und seiner Vermehrung. Daher der Satz des hl. Thomas: Habitus ex eadem causa augentur, ex qua generantur.[1]) Durch den ersten solcher Akte und durch jeden nachfolgenden wird das Vermögen immer mehr und mehr disponirt zu einer zuständlichen Verfassung, bis endlich die von der Natur geforderte Anzahl der Akte gesetzt und der Habitus erzeugt ist.[2]) Gleichwie nun der Habitus multiplicatis actibus, wie Thomas sagt, erworben wird, so wird er auch multiplicatis actibus vermehrt.[3])

---

[1]) 1. 2. qu. 53. a. 2.; cf. Suarez, Disp. met. disp. 46. sect. 8. n. 4.

[2]) Suarez, l. c. sect. 9. n. 6. Der hl. Thomas schildert diesen Vorgang mit folgenden Worten: Primus actus facit aliquam dispositionem et secundus actus inveniens materiam dispositam adhuc eam magis disponit et tertius amplius et sic ultimus actus agens in virtute omnium praecedentium complet generationem virtutis, sicut accidit de multis guttis cavantibus lapidem. De virt. qu. 1. a. 9. ad 11; cf. 2. 2. qu. 24. a. 6. ad 2., wo er fast die gleichen Worte gebraucht.

[3]) Multiplicatis actibus crescit habitus. 1. 2 qu. 52. a. 3. — Hier möge auch der Frage wenigstens Erwähnung geschehen, ob ein Akt, dessen Intensität geringer ist, als die des natürlichen Habitus, oder dieser gleich ist, überhaupt eine Steigerung dieses Habitus herbeizuführen vermöge, oder ob diese Steigerung durch Akte, die intenser sind, als der Habitus selbst, vor sich gehe. Die Ansicht des hl. Thomas über diesen Fragepunkt hat der früher bereits genannte Hieronymus de Medicis a Camerino genau mit den Worten des hl. Lehrers in folgenden Sätzen zusammengefaßt: 1ª concl. Omnis actus proveniens ab aliquo habitu, qui est intensior vel saltem aeque intensus proportionaliter habitui, auget habitum vel disponit augmentum ipsius. Probatur a simili in augmento animalis. Non enim quodlibet alimentum adsumptum auget animal, sicut nec quaelibet gutta cavat lapidem, sed multiplicato alimento tandem fit augmentum, ita etiam multiplicatis actibus aequaliter vel magis intensis crescit habitus. — 2ª concl. Actus minus intensi non solum non augent habitum nec disponunt ad augmentum, sed potius agunt ad diminutionem ipsius. Probatur. Actus minus intensi non sunt similes habitui, ex quo procedunt. Ergo non causant nec disponunt ad augmentum habitus. Conseq. prob., quia „similes actus similes habitus causant", ut dicitur 2. Ethic. c. 1. et 2. Antec. (prob.). Quia similitudo aut dissimilitudo non solum adtenditur secundum

Dieser Vorgang kann und darf aber auf die übernatürlichen Habitus nicht übertragen werden. Hierin stimmen alle Theologen überein.[1]) Die übernatürlichen Akte sind weder die physische Wirkursache der Entstehung noch der Vermehrung irgend eines übernatürlichen Habitus. Es gab sogar Theologen, nach deren Ansicht die gegentheilige Lehre im offenen Widerspruche mit dem Tridentinum steht; ihnen stimmt Suarez zwar nicht bei, hält es aber dennoch für eine magna audacia, der allgemein angenommenen Lehre zu widersprechen.[2]) Auch Ripalda bezeichnet denjenigen als einen imprudens theologus, der zur Lösung dieser Frage deßhalb eigene Wege einschlagen wollte, weil die Vernunft keine zwingenden Beweise vorzubringen vermöge.[3]) Arriaga schlug dennoch später diese Wege ein, indem er die entgegengesetzte Ansicht für nicht unwahrscheinlich erklärte.[4]) Allein die von ihm beigebrachten Beweise gestatten auch auf ihn die Anwendung des Wortes Ripalda's: Neque tu oppositum convinces ratione. — Der hl. Thomas lehrt in ganz bestimmten Ausdrücken, daß wie unsere Akte die Wirkursache der Entstehung und Vermehrung der natürlichen Habitus seien, so sei Gott die Wirkursache der Existenz und der Vermehrung der übernatürlichen Habitus, unsere Thätigkeit wirke

---

qualitatem eandem vel diversam, sed etiam secundum eundem vel diversum participationis modum eiusdem qualitatis; est enim dissimile non solum nigrum ab albo, sed etiam magis album a minus albo, fit enim motus a minus albo in magis album, tanquam inter opposita, ut dicitur 5. Phys. tex. 52. Actus igitur minus intensus non est similis habitui, quamvis ab illo sit, et ideo ipsum non auget nec ad eius augmentum disponit, immo quum sit dissimilis magis ad eius diminutionem disponit. 1. 2. qu. 52. a. 3. Die Ansicht, daß nur die den Habitus an Intensität übertreffenden Akte dessen Vermehrung bewirken, theilen mit Suarez (l. c. disp. 44. sect. 10.) eine große Anzahl hervorragender Autoren. Die Scotisten dagegen behaupten, habitum intendi per quemlibet actum, etiam remissiorem (Mastrius, III. disp. 3. qu. 4. n. 34.).

[1]) Nemine, quod sciam, repugnante. Tanner, Theol. schol. III. disp. 6. qu. 4. dub. 1. n. 12.

[2]) De grat. lib. 8. c. 4. n. 12.

[3]) L. c. disp. 51. n. 3.

[4]) Fateor, non improbabiliter posse dici, eos (sc. habitus supernaturales) physice posse intendi. De anima, disp. 9. sect. 1. subsect. 2. n. 8.

hier nur disponirend.[1]) Von der Gnade unterstützt kann der (erwachsene) Mensch sich zum Empfange und zur Vermehrung eines übernatürlichen Habitus disponiren; allein wie er nicht der Urheber der Gnade ist, so auch nicht er der Urheber ihrer Vermehrung, sondern Gott.[2]) Und in der That, wie unsere natürlichen Vermögen die naturnothwendige Voraussetzung zur Thätigkeit schlechthin sind, so sind die übernatürlichen Habitus eine naturnothwendige Voraussetzung zur connaturalen übernatürlichen Thätigkeit schlechthin. Aber auch der gesteigerte Habitus ist eine naturnothwendige Vorbedingung zur vollkommeneren übernatürlichen Thätigkeit, denn jener, wie diese giebt schlechthin das Können bezüglich der ihnen entsprechenden Akte. Wie also unsere Thätigkeit den Habitus nicht physisch bewirken kann, so kann auch die gesteigerte Thätigkeit die Vermehrung des Habitus nicht physisch bewirken, ebenso wenig, wie die Thätigkeit das Vermögen oder die gesteigerte Thätigkeit eine innere Steigerung des Vermögens bewirken kann.[3]) Daß dagegen der Gerechte durch gute Werke eine Vermehrung der Gnade verdienen könne, ist Glaubenslehre. Die übernatürliche Thätigkeit ist also die verdienstliche oder moralische Ursache der Vermehrung der übernatürlichen Habitus.[4]) Und zwar vermehrt als derartige Ursache nicht nur die mit der ganzen Vollkraft, die der Habitus giebt, vollzogene, sondern auch die

---

[1]) Sicut virtutes acquisitae augentur ex actibus, per quos causantur, ita virtutes infusae augentur per actionem Dei, a quo causantur; actus autem nostri comparantur ad augmentum caritatis et virtutum infusarum ut disponentes. De virt. qu. 1. a. 11.

[2]) Eodem modo sumus causa augmenti gratiae, sicut et causa ipsius gratiae, scilicet per modum dispositionis tantum, sed efficientia utrobique est ex parte ipsius Dei. In 1. dist. 17. qu. 2. a. 2. ad 4.

[3]) Cf. de Lugo, De fide, disp. 16. n. 72.

[4]) Nicht wenige Theologen behaupten, daß eine physische Disposition zur Erlangung der in Rede stehenden Vermehrung erforderlich sei. Es ist schwer, sich einen klaren Begriff von dieser physischen Disposition zu bilden, und auch die Erklärungen, die jene Theologen bieten, haben diese Schwierigkeit nicht gelöst, scheinen vielmehr die moralische Ursächlichkeit unserer Akte einzig nur darzulegen. So sagen beispielsweise die Salmanticenser: Illa est dispositio physica aut physice disponens, quae per se ipsa praestat munera dispositionis, quae sunt aptare subjectum ad formam, illud expurgando a contrariis dispositionibus ipsumque determinando et trahendo ad participationem formae. Tract. 19. De caritate, disp. 5. dub. 2. n. 19.

hinter dieser Kraft der Habitus zurückbleibende Thätigkeit den Habitus.[1])

Es erübrigt nun noch die Erledigung der Frage nach der Verminderung, bezw. dem Verluste der übernatürlichen Habitus. Diese Frage pflegen die Theologen und besonders die Commentatoren des Lombarden[2]) und (nach dem Vorgang des hl. Thomas) die Commentatoren der Summe[3]) auf die Charitas zu beschränken; allein diese Frage erstreckt sich in gleicher Weise, wie Suarez und Ripalda ausdrücklich hervorheben, auf alle übrigen übernatürlichen Habitus.[4]) Betreffs der Verminderung eines übernatürlichen Habitus ist nun zunächst zu bemerken, daß es sich nicht um das Nachlassen im Eifer und in der Ausübung einer Tugend handelt. Es kann ja sehr leicht geschehen, daß durch natürliche Akte und Affekte ein übernatürlicher Habitus gleichsam zurückgedrängt wird und so seiner Bethätigung Hemmnisse und Hindernisse sich entgegenstellen, in Folge deren er mit größerer Schwierigkeit und geringerer Intensität sich zu bethätigen vermag.[5]) Es fragt sich vielmehr, ob der übernatürliche Habitus eine Verminderung im eigentlichen Sinne des Wortes erleiden könne, die also fortgesetzt endlich die Vernichtung des Habitus herbeiführe, wie z. B. eine von Grad zu Grad fortschreitende Wärmeabnahme endlich den Verlust der Wärme mit sich führt. Gleichwie nun der übernatürliche Habitus einer von Grad zu Grad zunehmenden inneren Steigerung oder Vermehrung fähig ist, so könnte

---

[1]) Da dieser Lehrpunkt in den theologischen Handbüchern ausführlicher behandelt zu werden pflegt, wäre ein tieferes Eingehen auf diese Frage hier zwecklos. Sehr gut ist die diesbezügliche Darstellung Mazzella's; er faßt seine Aufstellungen in folgender These zusammen: Justus per bona opera supernaturalia etiam remissa seu non intensiora habitibus praeexistentibus meretur augmentum gratiae et virtutum, idque non differtur, sed confestim tribuitur in ipso instanti, in quo actus remissior elicitur. (De virt. infus. disp 1. a. 9. §. 1.; §. 2.). Sehr ausführlich behandelt diesen Punkt Rubeis (De car.) c. 29.

[2]) In 1. dist. 17.

[3]) 2. 2. qu 24. a. 10.

[4]) De grat. lib. 11. c. 8. n. 1. Eadem, sagt Ripalda, est ratio de reliquis virtutibus sectantibus caritatem et gratiam. Disp. 130. n. 1.

[5]) Non est dubium, quin possit habitus infusus quasi obrui per subsequentes actus et affectus, ita ut difficilius et remissius operetur. Suarez, l. c.

er anscheinend auch eine von Grad zu Grad fortschreitende Abnahme erleiden, die endlich seinen Verlust bewirkte. Eine solche Abnahme müßte aber selbstverständlich einen Grund und eine Ursache haben. Ohne Grund wird Gott die Gaben, die er dem Menschen geschenkt, nicht zurücknehmen, noch schmälern, im Gegentheil, er will und wird sie nach Verdienst mehren.[1]) Man kann sich aber keinen anderen Grund für die Abnahme oder Verminderung eines übernatürlichen Habitus denken, als die läßliche Sünde. Die Todsünde, von der sofort die Rede sein wird, bewirkt keine Verminderung, sondern den Verlust der Gnade und Charitas. Als meritorische oder demeritorische Ursache der Verminderung wäre also einzig nur die läßliche Sünde denkbar.[2]) Hierin stimmen denn auch alle Theologen überein. Es behaupten aber überdies alle Theologen gegen einzelne ältere, daß die läßliche Sünde bei noch so großer Zahlvermehrung, die übernatürlichen Habitus nicht verminderе.[3]) Die entgegengesetzte Lehransicht halten einzelne Theologen für verwegen und für unvereinbar mit der Glaubenslehre. Ripalda führt die Theologen namentlich an, die für den Satz eintreten: Charitatem et consequenter reliquas virtutes ipsam sectantes et gratiam nulla multitudine peccatorum venialium remitti posse, und kommt so zu dem Schlusse: Quare a communi theologorum sententia discedere fas non est.[4]) Dagegen gesteht aber auch Ripalda zu, daß es schwierig sei, einen vollkommen überzeugenden Beweis für diese Ansicht beizubringen, und er sucht dieses dadurch zu erhärten, daß er die verschiedenartigsten von anderen beigebrachten Argumente aufführt und

---

[1]) Deßhalb sagt der hl. Thomas: Causa diminutionis caritatis non potest sumi ex parte Dei. In 1. dist. 17. qu. 2. a. 5.

[2]) Cf. Suarez, l. c. n. 2.

[3]) Antiqua opinio fuit, gratiam seu charitatem posse per peccata venialia diminui. Quam opinionem Victoria et multi alii Altisiodoriensi adtribuunt; Vasquez autem eum excusat, dicens illum solum docuisse, posse charitatem diminui quoad fervorem in suis motibus et operibus propter impedimenta, quae ex peccatis venialibus oriri possunt. Verum tamen si adtente legatur in lib. 3. Summ. tract. 6. c. 5. qu. 1. licet pro utraque parte multipliciter rem disputet, tandem vel nihil resolvit vel in priorem partem magis inclinat. Suarez, l. c. n. 5; cf. ib. c. 3. n. 18

[4]) L. c. n. 2.

auf ihre Beweiskraft prüft. — Halten wir uns zunächst wieder an den hl. Thomas.

Vor allem unterscheidet Thomas wiederum zwischen objektiver und subjektiver Verminderung. In vollster Uebereinstimmung mit seinen Aufstellungen über die objektive Vermehrung eines übernatürlichen Habitus, behauptet er bezüglich der objektiven Verminderung: Quantitas caritatis, quam habet in comparatione ad objectum, minui non potest, sicut nec augeri.[1]) Somit beschränkt auch er die Frage auf die subjektive Verminderung.[2]) Eine derartige Verminderung, sagt er, kann nur insoferne zugestanden werden, als derjenige, der einen übernatürlichen Habitus durch die Todsünde verloren hat, diesen zwar wiedergewinnt, aber in einem niedereren Grade innerer Stärke, als sie der frühere hatte.[3]) Allein der numerisch gleiche Habitus ist einer graduellen oder allmälichen Abnahme unfähig. Als Ursache einer derartigen Abnahme könnte zunächst die cessatio ab actu angesetzt werden. Und in der That ist die Unterlassung der dem Habitus entsprechenden Thätigkeit indirekt die Ursache der Verminderung und der endlichen Vernichtung eines natürlichen Habitus, wie früher gezeigt wurde. Rücksichtlich des übernatürlichen Habitus kann aber die cessatio ab actu in keiner Weise als Wirkursache einer Verminderung angesehen werden; denn nur aus dem Grunde kann die Unterlassung der natürlichen Thätigkeit irgendwie in Beziehung zur Verminderung des natürlichen Habitus

---

[1]) 2. 2. qu. 24. a. 10

[2]) Einen großen Beleg für die Richtigkeit der oben von uns dem hl. Thomas gegebenen Erklärung bieten folgende Worte de Rubeis', mit denen er die hier zu behandelnde Ansicht des hl. Thomas wiedergiebt: Difficultatem redigit Aquinas ad „quantitatem caritatis in comparatione ad subiectum“, quae nimirum consistit in gradibus intensionis. Inquiritur nempe, utrum caritas quemadmodum augeri potest secundum intensionis gradus, ita secundum illos diminui possit. L. c. c. 31. Auch stellt er sofort den eigentlichen Fragepunkt in sehr richtiger Weise also dar: Utrum caritas intensa, quae iusto homini inexistit, ita diminui possit, ut suae intensionis gradus paullatim amittat.

[3]) Caritas non potest diminui essentialiter nisi forte per successionem ita scilicet, quod destruatur caritas, quae inest, per mortale peccatum, et postea minor infundatur per minorem praeparationem. In 1. dist. 17. qu. 2. a. 5.

gebracht werden, weil die natürlichen Akte die Wirkursache seiner Existenz sind. Weil nun unsere Thätigkeit in keiner Weise die effektive Ursache der Existenz eines übernatürlichen Habitus ist, kann auch ihre Unterlassung in keiner Weise ursächlich zur Verminderung dieses Habitus beitragen, falls diese Unterlassung selbst keine Sünde ist.[1])

Sodann könnte, fährt Thomas fort, Gott als Wirkursache der beregten Verminderung gedacht werden. Allein Gott wirkt in uns keinen Defekt, es sei denn zur Strafe; so entzieht er uns beispielhalber zur Strafe für die Sünde seine Gnade. Die Verminderung der Charitas und jedes anderen übernatürlichen Habitus ist aber ein Defekt. Gott wirkt also auch diese Verminderung nicht außer zur Strafe. Die Strafe setzt aber eine Schuld voraus. Und so erübrigt denn endlich, daß die Sünde die Ursache der fraglichen Verminderung sei. Diese Sünde kann aber nicht die Todsünde sein, denn diese ist, als der Gegensatz der Gnade und Charitas und als ein Zuwiderhandeln gegen diese, die verdienstliche Ursache ihres Verlustes. Folglich könnte nur die läßliche Sünde die Verminderung bewirken. Offenbar kann aber auch diese Sünde nicht die Wirkursache der Verminderung der Charitas sein, da sie diese nicht angreift, sonach auch nicht vermindern kann. Die Charitas besagt nämlich eine Hinordnung auf das letzte Ziel; die läßliche Sünde schließt aber keineswegs eine Abkehr und Abwendung vom letzten Ziele in sich, sondern ist nur eine Unordnung bezüglich dessen, was zum letzten Ziele führt.[2]) Eine solche Unordnung vermindert aber nicht die Liebe zum Ziele an sich;

---

[1]) Conservatio uniuscuiusque rei pendet ex sua causa; causa autem virtutis acquisitae est actus humanus; unde cessantibus humanis actibus virtus acquisita diminuitur et tandem corrumpitur. Sed hoc in caritate locum non habet, quia caritas non causatur ab humanis actibus, sed solum a Deo; unde relinquitur, quod etiam cessante actu propter hoc nec diminuitur nec corrumpitur, si desit peccatum in ipsa cessatione. 2. 2. qu. 24. a. 10; cf. in 1. dist. 17. qu. 2. a. 5.

[2]) Qui peccat venialiter, non sic inclinatur ad creaturam, ut avertatur a Deo aliquo modo; non enim convertitur ad creaturam sicut ad finem, sed sicut ad id, quod est ad finem. De malo, qu. 7. a. 2. — Qui peccat venialiter, non fruitur creatura, sed utitur ea. Ib. a. 1. ad 4.

denn sie kann mit dieser Liebe zugleich sich finden.[1]) So kann ja auch ein Kranker eine große Liebe zur Gesundheit haben und dennoch sich Unordnungen zu Schulden kommen lassen rücksichtlich dessen, was zur Gesundheit führt, ohne daß deßhalb seine Liebe zur Gesundheit geschwächt wird; und ein Gelehrter wird deßhalb nicht die Gewißheit und Wahrheit der obersten Prinzipien seiner Wissenschaft anzweifeln, weil er einen Trugschluß aus diesen Principien gezogen. Einem solchem Trugschluß ist die läßliche Sünde vergleichbar, die Charitas aber dem obersten Prinzip. Zur weiteren Erklärung dieses Beweises diene Folgendes. Der hl. Thomas unterscheidet gleichsam eine doppelte Unordnung in der Thätigkeit des Menschen hinsichtlich deren Endzweckes, der Liebe.[2]) Es kann nämlich diese Unordnung den genannten Zweck gleichsam unmittelbar berühren, insoferne sie auf unerläßlich nothwendige Mittel zum Zwecke hingerichtet ist; es kann aber auch geschehen, daß diese Unordnung an jenem Zweck in keiner Weise hinanreicht, weil sie eben auf Mittel sich bezieht, denen die gedachte Beziehung zum Zwecke fehlt. In diesem Falle erstreckt sie sich allerdings auf Mittel, die irgendwie zum Zwecke führen, reicht aber aus dem Grunde zum Zwecke selbst nicht hinan, weil die Anwendung dieser Mittel selbst keine unerläßliche Forderung zur Erreichung des Zweckes bildete.[3]) So fällt denn der Gerechte durch die läßliche Sünde nicht von der Charitas ab, d. h. er verliert durch jene Sünde weder die Charitas noch einen Grad ihrer Vollkommenheit, verabsäumt dagegen einen Akt der Cha-

---

[1]) Nec per peccatum veniale caritas diminui potest neque effective neque meritorie. Et effective quidem non, quia ad ipsam caritatem non adtingit. Caritas enim est circa ultimum finem, veniale autem peccatum est quaedam inordinatio circa ea, quae ad finem sunt. Non autem diminuitur amor finis ex hoc, quod aliquis inordinationem aliquam committit circa ea, quae sunt ad finem etc. 2. 2. qu. 24. a. 10; cf. in 1. disi. 17. qu. 2 a. 5.

[2]) Principium spiritualis vitae, quae consistit in rectitudine actionis, est finis humanarum actionum, qui est caritas Dei et proximi: „finis enim praecepti caritas est.“ ut dicitur 1. ad Tim. 1, 5. De malo l. c. a. 1. Hier findet sich überhaupt eine genaue Darstellung der läßlichen Sünde

[3]) Cf. Salmantic. tract. 13. de vitiis etc. disp. 13. dub. 1. §. 2; de Rubeis, l. c. cap. 31.

ritas [1]). — Ebensowenig, wie die läßliche Sünde als Wirkursache der Verminderung, kann sie als deren verdienstliche oder meritorische Ursache angesehen werden. Wer in geringerem fehlt, verdient nicht einen Verlust an höherem und größerem, denn Gott wendet sich nicht in höherem Maße von seinem Geschöpfe ab, als dieses sich von Gott abwendet. Die läßliche Sünde ist aber, da sie nur eine Unordnung in Bezug auf das, was zum Ziele führt, in sich beschließt, ein Fehlen in geringerem, verdient also nicht einen Verlust an dem Habitus der Charitas, der die Hinordnung zum letzten Ziele ist.[2]) Eine Verminderung der Charitas oder irgend eines anderen übernatürlichen Habitus findet also niemals statt. Es kann sich aber durch die Unterlassung der dem Habitus eignenden Thätigkeit oder durch läßliche Sünden allgemach eine derartige Disposition bilden, die der Todsünde und so dem Verluste der Charitas die Wege bahnt.[3]) — Zu dem gleichen

---

[1]) Per peccatum veniale cadit (iustus) non quidem a caritate ipsa vel a perfecto gradu caritatis, sed ab aliquo caritatis actu. S. Thom. de malo, l. c. a. 2. ad 13.

[2]) Similiter etiam veniale peccatum non meretur diminutionem caritatis. Quum enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum in maiori; Deus enim non plus se avertit ab homine, quam homo avertat se ab ipso. Unde qui inordinate se habet circa ea, quae sunt ad finem, non meretur detrimentum pati in caritate, per quam ordinatur ad ultimum finem. Unde consequens est, quod caritas nullo modo diminui possit. 2. 2 qu. 24 a. 10.

[3]) Eine lichtvolle Darlegung dieses Vorganges bietet im Anschluß an den Aquinaten Silvius (In 1. 2. qu. 88. a. 3.); wir lassen hier seine Worte in der von de Rubeis (l. c.) ihnen gegebenen verkürzten Form folgen: Conclusio prima. Peccatum ex genere veniale non disponit directe ad peccatum mortale ex genere, quum sint diversae speciei et ordinis diversi. Conclusio secunda. Peccatum ex genere veniale potest directe disponere ad aliquod peccatum mortale ex parte agentis, quia ex frequenti peccatorum venialium iteratione augetur pronitas ad peccandum, qua augmentata facillime contingit in tantum crescere rei consequendae adpetitum, ut tandem finis ultimus in ea constituatur. Contingere scilicet potest, ut amore illius paratus homo fiat, peccando mortaliter Deum deserere. Sic enim, qui vanis colloquiis aut lusibus adsuescit eisque multum oblectatur, facile tandem eo venit, ut propter vanam illam voluptatem sacrum v. g. praetermittat in die festo. Hanc Thomas vocat dispositionem per consequentiam, mediante scil. consuetudine ac inde pronitate ad peccandum exsurgente. Quae

Resultate, wie die eben angeführten Beweise des hl. Thomas, führen auf folgende Erwägungen. Auf doppelte Weise könnte die läßliche Sünde zur Verminderung der übernatürlichen Habitus beitragen, entweder durch physische oder moralische Einflußnahme. Einen physischen Einfluß vermöchte sie aber nur dann auch dieselben auszuüben, wenn sie im physischen Gegensatze zu ihnen stände. Nun stehen aber unsere Akte, wie früher gesagt wurde, überhaupt nicht an und für sich, sondern nur vermittelst der durch sie erworbenen Habitus im physischen Gegensatze zu einem anderen erworbenen Habitus[1]); ein erworbener Habitus steht aber in gar keinem Gegensatze zu einem natürlichen Habitus, da ja bekanntlich ein Mensch, der durch den Empfang der Sakramente oder auf andere Weise die heiligmachende Gnade und alle mit ihr verbundenen eingegossenen Tugenden erhält, darum nicht die erworbenen Habitus, z. B. des Lasters der Unmäßigkeit, verliert, diese also mit jenen zugleich und nebeneinander fortbestehen können. Wie sonach die läßliche Sünde die physische Ursache der Verminderung übernatürlicher Habitus sein sollte, ist nicht abzusehen. Sie kann aber auch nicht als die moralische Ursache dieser Verminderung angesehen werden. Der Verlust eines Theiles der Charitas und in Folge dessen aller übrigen eingegossenen Tugenden erscheint auch aus dem Grunde als eine unverhältnißmäßig große Strafe für die läßliche Sünde, weil damit zugleich und für immer ein Theil der ewigen Seligkeit

---

tamen pronitas ad peccandum per iterationem venialium (verba sunt S. Thomae in 2. dist. 24. art. ult.) quantumque excrescat, semper tamen manet libertas in voluntate, ne in peccatum mortale delabatur. Conlusio tertia. Peccatum ex genere veniale disponit indirecte ad mortale ex genere, quia qui adsuescit in minoribus voluntatem suam non subiicere divino ordini, paullatim disponitur ad hoc, quod eam non subiiciat ordini ultimi finis, et qui adsuescit inordinationi minori, disponitur ad graviorem inordinationem. Conclusio quarta. Peccatum, quod est veniale ex imperfectione actus, disponit directe ad mortale peccatum eiusdem obiecti.

[1]) Virtutes acquisitae non excluduntur per quemlibet actum, et ratio est, quia actus non opponitur habitui, sed actui, et quia continuatio habitus in subiecto non requirit continuationem actus, ideo superveniente actu contrario non excluditur habitus. 1. Thom. 2. 2. qu. 24. a. 12.

verloren gienge. Diese würde nämlich nie mehr, selbst zufolge späterer guter Werke, eine so große sein, wie sie es ohne diesen Verlust gewesen wäre, da ja durch jene Werke und ohne jenen Verlust eine größere Steigerung der Charitas und aller Tugenden, folglich der ewigen Seligkeit erfolgt wäre.[1]) — Endlich scheint sich diese Annahme mit der Lehre des Concils von Trient nicht vereinbaren zu lassen. Das Concil lehrt, daß „wiewohl die größten Heiligen und Gerechten wenigstens in leichte und tägliche Sünden zuweilen fallen, die man läßliche nennt, sie dennoch nicht aufhören Gerechte zu sein"[2]). Falls nun die läßliche Sünde die Gnade und Liebe an sich verminderte, so könnte sie schließlich dieselben auch vernichten, denn die Verminderung ist der Weg zur Vernichtung. Und dieses muß um so mehr zugestanden werden, als jeder übernatürliche Habitus, obwohl er nach Thomas in diesem Leben fort und fort vermehrt werden kann, dennoch faktisch ein Endliches ist, das als solches bei fortschreitender Verminderung nothwendig zu sein aufhört.[3])

Uebrigens muß zum Schluße noch bemerkt werden, daß Gott absolut die Verminderung der Gnade und der Tugenden als Strafe für die läßliche Sünde hätte ansetzen können; daß er dieses in der That nicht gewollt habe, erkennen wir im Lichte der Offenbarung, und von diesem erleuchtet vermag auch

---

[1]) Cf Coninck, De act. sup. disp. 22. dub. 8. n. 99. Ripalda (l. c. n. 3.) nennt diesen Beweis (den auch Torres und Hurtado aufrecht halten) eine probatio inermis. Allein seine Gegenbemerkung hebt dessen Beweiskraft doch wohl nicht auf.

[2]) Licet enim in hac mortali vita quantumvis sancti et iusti in levia saltem et quotidiana, quae etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse iusti. Sess 6. c. 11.

[3]) Omne finitum per continuam diminutionem totaliter tollitur. Sed caritas est quidam habitus finitus in anima. Ergo peccatum veniale, si diminuat caritatem, multiplicatum totaliter tolleret ipsam, quod est inconveniens. S. Thom. de malo, qu. 7. a. 2. Cf Salmant. tract. 19, de carit. disp. 6. n. 6. Zu diesem Beweise macht Suarez folgende Bemerkung: Ad hoc inconveniens (d. h. die obige Schlußfolgerung) vitandum multa comminiscuntur defensores contrariae sententiae, sed revera nullum probabilem exitum invenire potuerunt (de grat. lib. 11. c. 8. n 8.). Sodann prüft er diese Einwendungen und weist sie zurück. Mit Sorgfalt hat auch de Rubeis diese Einwürfe zusammengestellt und gelöst (l. c.).

die Vernunft positive Belege für diesen Thatbestand beizubringen, bezw. die Einwendungen gegen dessen Möglichkeit in befriedigender Weise zu heben.[1])

Nun harrt noch die Frage nach dem Verluste der übernatürlichen Habitus ihrer Lösung. — Unbezweifelt sagt der hl. Thomas, geht durch jede Todsünde die Gnade und Charitas verloren; es heißt ja diese Sünde gerade aus dem Grunde Todsünde, weil sie das mit der Gnade und Charitas gegebene geistige Leben ertödtet.[2]) Diese Wahrheit stellte, wie Hieronymus und Augustinus berichten, Jovinian wohl zuerst in Abrede mit der Behauptung: Non posse peccare hominem, lavacro regenerationis accepto.[3]) Zur Zeit des hl. Bernhard dürfte dieser Irrthum sich abermals erhoben haben, denn sowohl er[4]) als Hugo von St. Viktor bekämpfen ihn.[5]) Und wiederum später wurde auf dem Concil zu Vienne die Ansicht der Beguarden verworfen, der Mensch könne, falls er zu einer bestimmten Stufe der Vollkommenheit gelangt sei, nicht mehr sündigen, wie sehr er auch seinen Leidenschaften sich hingebe. Endlich hat das Tridentinum die hierhergehörigen Irrlehren der sog. Reformatoren verworfen und den Glaubenssatz aufgestellt, der Gerechte könne sündigen und verliere durch die schwere Sünde die Gnade.[6]) Mit Uebergehung der zahlreichen Belege, welche aus Schrift und Tradtition für diese Wahrheit sich beibringen lassen,[7]) wollen wir nur die von Thomas wieder-

---

[1]) Cf. Coninck, l. c. n. 96.

[2]) Absque omni dubio per quemlibet actum peccati mortalis habitus caritatis (et gratiae) subtrahitur; non enim dicitur peccatum mortale nisi quia per ipsum homo spiritualiter moritur, quod esse non potest praesente caritate, quae est animae vita. De carit. qu. unic. a. 13.

[3]) S. August. De Haeres. n. 82; cf. S. Hieronym. Cont. Iovin. lib 1. c. 2; lib. 2. c. 1.

[4]) Epist. 42. c. 4. n. 11.

[5]) De Sacram. lib. 2. p. 13. c. 11. sq.

[6]) Si quis hominem semel iustificatum dixerit, amplius peccare non posse nec gratiam amittere, atque ideo eum, qui labitur et peccat, nunquam vere fuisse iustificatum, a. s. — Si quis dixerit, nullum esse peccatum mortale nisi infidelitatis, et nullo alio quantumvis gravi et enormi praeterquam infidelitatis peccato semel acceptam gratiam amitti. a. s. Sess. 6. can. 23. et 27.

[7]) Cf. Coninck, l. c. disp. 22. dub. 9. Suarez. De grat. lib. 11. c. 3.

holt versuchte speculative Begründung derselben in Kürze darlegen. — Wir können, sagt er, die Charitas in dreifacher Rücksicht betrachten. Und zwar erstens in Rücksicht auf den hl. Geist. Daß von dieser Seite aus der Verlust der Gnade und Liebe nicht erfolgen könne, ist einleuchtend. Nur die Sünde zieht diesen Verlust nach sich; die Wirkung des hl. Geistes kann aber niemals auf die Sünde gerichtet sein. Sodann können wir die Charitas in sich und ihrem Wesen nach ins Auge fassen. Aber auch von dieser Seite her kann ihr Verlust nicht kommen, denn aus sich bringt sie ebensowenig die Sünde mit sich, wie die Wärme aus sich Kälte verbreitet oder die Ungerechtigkeit aus sich Gutes wirkt. Endlich können wir die Charitas rücksichtlich ihres Trägers in Betracht ziehen. Und zwar kann dieses zunächst im allgemeinen geschehen, indem sie in gleichem Verhältnisse zu ihrem Träger, wie die Form zur Materie gedacht wird. Dieses Verhältniß gestattet nun wirklich den Verlust der Charitas. Eine Form steht eben nur dann in unlösbarem Verhältnisse zu ihrem Träger, wenn sie seine ganze Seinsmöglichkeit oder Befähigung zum Empfange dieser Form (totam potentialitatem) verwirklicht. Diese Wirkung hat aber die Charitas nicht. Sie zählt vielmehr zu jenen Formen, welche die Empfänglichkeit ihres Trägers für andere Formen nicht ausschließen. Die Charitas der Seligen im Jenseits schließt jede derartige Empfänglichkeit aus, weil sie die ganze Befähigung ihres Trägers zu ihrer Aufnahme gleichsam ausfüllt (quia replet totam potentialitatem rationalis mentis) und so jede entgegengesetzte Thätigkeit unmöglich macht. — Zweitens kann das Verhältniß der Charitas zu ihrem Träger in besonderer Weise, nämlich als das Verhältniß eines Habitus zum Vermögen, berücksichtigt werden. Auch unter dieser Rücksicht ist die Möglichkeit ihres Verlustes denkbar. Dem Habitus ist es eigen, dem Vermögen eine zuständliche Hinneigung zu einer bestimmten Thätigkeit einzuflößen, in Folge deren das als gut erscheint, was ihm zusagt, als nicht gut aber das, was ihm entgegen ist. Der Habitus ist eben eine ständige Verfassung des Vermögens; wie nun der Mensch je nach der Verfassung seines Geschmacksinnes richtig oder unrichtig den Geschmack der Speisen beurtheilt, so urtheilt er auch je nach der Verfassung seiner Vermögen über gut und bös. Er hält das für gut, was dieser Verfassung zusagt, für nicht gut aber, was ihr zuwider ist.

Das ist es, was der Apostel mit dem Worte ausdrückt: Animalis homo non capit ea, quae sunt spiritus. Nun kann es aber geschehen, daß, wiewohl der Habitus zu etwas hinzieht, andere Beweggründe dennoch davon abhalten. So kann den Lebemenschen seine Leidenschaft zum Sinnengenuß reizen, während ihn ernste Erwägungen und die Aussprüche der hl. Schrift abmahnen, so daß er faktisch gegen seine Gewohnheit handelt. Umgekehrt geschieht es auch, daß die Tugend zwar zu dem hinzieht, was ihr entspricht, das niedere Strebevermögen dagegen oder Verführung zum Handeln gegen die Tugend verleiten. Wenn also ein Habitus nicht so beschaffen ist, daß stets und einzig nur das gut erscheint, was ihm entspricht, so kann er verloren gehen. So beschaffen ist aber die Charitas nicht in diesem Leben; nur im anderen Leben läßt sie ihr Objekt und die ihr entsprechende Thätigkeit stets und nothwendig als gut erscheinen und kann nicht mehr verloren werden, hier aber kann sie verloren werden.[1]) Der Verlust geschieht aber durch jede einzelne schwere Sünde. Oben hörten wir den hl. Thomas bereits behaupten die Todsünde sei der Tod, die Charitas das Leben der Seele. Tod und Leben können nicht zugleich und nebeneinander fortbestehen: Esse non potest (mors spiritualis) praesente caritate, quae animae est vita. Ebenso, fährt der Heilige fort, macht die Todsünde des ewigen Todes schuldig; die Charitas aber gibt die Anwartschaft auf das ewige Leben. Nothwendig muß also durch jede Todsünde die Charitas verloren gehen.[2]) Endlich steht die Todsünde im Gegensatze zur Charitas. Gegensätze aber schließen sich aus: Unum contrarium per aliud contrarium superveniens tollitur. Die Todsünde ist nämlich den göttlichen Geboten entgegengesetzt, weil sie eine Uebertretung dieser Gebote ist. Die Charitas aber fordert ihrem Wesen nach Liebe zu Gott und vollendete Unterwürfigkeit, und diese fordert, daß die Gebote als Regulativ und Norm des ganzen Lebens angesehen werden. Was somit im Gegensatz zu den Geboten Gottes steht, steht offenbar im Gegensatze zur Charitas.[3]) Was bis jetzt von der Charitas gesagt wurde, gilt selbstverständlich von der heiligmachenden Gnade in gleichem Maße.

---

[1]) 2. 2. qu. 24. a. 11; de carit. qu. un. a. 12.
[2]) De carit. l. c. a. 13.
[3]) 2. 2. l. c. a. 12.

Welche Ansicht man auch immer von dem Unterschiede zwischen der Gnade und der Charitas haben mag: das ist gewiß, daß sie wegen ihrer inneren Connexion einer Trennung faktisch nicht fähig sind, folglich die eine nicht bleiben kann, wenn die andere verloren geht und umgekehrt.[1])

Allein die obigen Erörterungen des hl. Thomas haben eine nicht unbedeutende Streitfrage, wenn auch nicht angeregt, so doch sicherlich neu belebt. Der hl. Lehrer sieht nämlich, wie gezeigt wurde, einen Gegensatz zwischen Sünde und Gnade. Die Frage nun, welcher Art dieser Gegensatz sei, wird von Commentatoren des heiligen Lehrers ungleich beantwortet. Daß die aktuelle Todsünde demeritorisch die Gnade ausschließe, gestehen alle Theologen zu. Diese Sünde ist nach der Glaubenslehre eine schwere Beleidigung Gottes, eine Unbilde gegen Gott und ein wahres Gott angethanes Unrecht; sie verdient somit den Verlust der Kindschaft und Freundschaft Gottes, ja den Haß Gottes und die ewige Verwerfung. Durch die Gnade aber wird die Kindschaft Gottes und das Anrecht auf die Miterbschaft Christi gegeben, und durch die Charitas die innigste Verbindung und Gemeinschaft mit Christus.[2]) So verdient denn die Todsünde den Verlust der Gnade und Charitas. Ja, man kann in Wahrheit der Todsünde die moralische Expulsion der Gnade zuschreiben. Der reale Akt der Sünde, d. h. der sündhafte Akt materiell und seinem physischen Sein nach gefaßt, hätte an sich die gedachten Folgen nicht. Wäre er z. B. ein unfreier, also nicht moralischer Akt, zöge er jene Uebel selbstverständlich nicht nach sich, weil er durchaus nicht im Gegensatze zur Gnade und Charitas stände. Er hat also die angeführten Folgen nur als formell sündhafter, als moralischer Akt. Als solcher aber fordert er meritorisch den Ausschluß der Gnade und Charitas, und übt somit rücksichtlich dieses Ausschlusses eine moralische Wirksamkeit aus.

Andere Theologen, von denen besonders Cajetan[3]), Sotus[4])

---

[1]) Sunt ita inter se connexae, ut nunquam separentur, tum quia unum vinculum amicitiae inter Deum et hominem constituunt, tum etiam quia gratia comparatur ad charitatem, ut essentia ad propriam passionem, et caritas ad gratiam, ut necessaria dispositio ad introductionem et conservationem talis formae. Suarez, l. c. c. 3. n. 9.

[2]) Trid. sess. 6. c. 7.

[3]) In 2. 2. qu. 24 a. 10.

[4]) De nat. et grat. lib. 2. c. 18.

Bannez,[1]) Valentia,[2]) Zumel[3]) und Vasquez[4]) zu nennen sind, gehen weiter und behaupten, durch die Todsünde werde effektiv, und zwar physisch die Gnade oder Charitas ausgeschlossen. Allein diese Theologen erklären in verschiedener Weise den Hergang dieser effektiven Expulsion der Gnade oder Charitas durch die Sünde. Gregor von Valentia beschränkt diese Wirksamkeit nur auf das peccatum commissionis.[5]) Wer in dieser Weise sündigt, sagt er, setze in seine Seele die Todsünde; diese aber, als Abkehr von Gott, dem letzten Ziele, stehe im Gegensatz und Widerspruch mit jener Disposition der Seele, von der die Charitas bedingt und abhängig ist, folglich auch im mittelbarem Gegensatze zur Charitas und so werde die Charitas effektiv durch die Sünde vernichtet. Die Erklärungen Cajetan's stimmen hiermit überein; er sagt: Licet a solo Deo sit caritas in anima effective, a voluntate tamen humana dependet effective peccatum mortale inducendum in animam propriam, contrarium inhaesioni caritatis in anima illa; ac per hoc peccans mortaliter effective expellit caritatem ab anima. Et quia caritas est forma, quae in sui expulsione ab anima desinit esse, ideo non solum effective expellit ab anima caritatem, sed corrumpit ipsam caritatem. Die gegentheilige Ansicht nennt er eine vox ignorantiae.[6]) Vasquez endlich hält gleichfalls dafür, daß der Habitus der Gnade und der Charitas durch jede Sünde physisch vernichtet werde.[7]) Nach ihm steht die Todsünde ihrer Natur nach (natura sua) mit der Gnade im Gegensatz oder vielmehr in einem solchen Widerstreit, daß Gott, auch seiner absoluten Macht nach, die Coexistenz beider nicht zu ermöglichen vermöchte.[8]) Hierin liegt nach

---

[1]) In 2. 2. qu. 24. a. 10. et 12.

[2]) In 2. 2. disp. 3. qu. 2. p. 4.

[3]) In 1. 2. qu. 113. c. 2. disp. 4.

[4]) In 1. 2. disp. 91. c. 2.

[5]) Dixi, per ea sola peccata (commissionis) effective etiam corrumpi caritatem; absolute autem per omne peccatum mortale corrumpitur saltem demeritorie. L. c.

[6]) L. c.

[7]) Mihi multo probabilior sententia videtur, quae censet, habitum gratiae et caritatis quovis peccato mortali physice et suapte natura corrumpi. In 1. 2. qu. 31. c. 2.

[8]) Ita secum pugnant, ut neque per potentiam absolutam Dei simul esse possint. (Id. ib.) Das Gegentheil behauptet nach Tanner die

ihm der Grund, warum der Todsünder durch seine Sünde die Gnade und Charitas efficienter vernichte. Es verschlägt auch nichts, fährt Vasquez fort, daß die Todsünde formell genommen nur eine Privation ist und als solche nicht das Prinzip einer Thätigkeit sein kann; zum Verluste der Gnade und Charitas reicht es hin, daß diese mit der Sünde zugleich nicht existiren können. — Einigermaßen mag de Lugo Recht haben, wenn er in diesen Fragen vielfach eine controversia de vocibus zu finden glaubt;[1]) es läßt sich aber doch nicht verkennen, daß einzelne der obigen Aufstellungen nicht geringe Denkschwierigkeiten bieten. Zunächst erscheint es unerfaßlich, wie die Sünde, die doch formell gefaßt nur eine Privation ist und als solche unmöglich das Princip einer Thätigkeit zu sein vermag, die physische Wirkursache der Vernichtung der Gnade sein könne. Die physische Expulsion ist doch offenbar eine Thätigkeit, andererseits ist aber die Privation, weil sie kein Sein ist, einer Thätigkeit nicht fähig. Wie soll also die Sünde als solche jene Expulsion bewirken?[2]) Oder wie soll sie rücksichtlich des Sünders das Mittel sein, durch welches er physisch die Gnade vernichtet, da sie formell und als solche keine Realität hat und kein physisches Sein ist?[3]) Die reelle und po-

---

communis Doctorum sententia. Cf. l. c. II. disp. 6. qu. 5. dub. 3. n. 57. Coninck (l. c. disp 21. dub. 8. n. 96) sagt diesbezüglich: Supposito decreto, quo Deus statuit, nemini infundere caritatem, quin simul acceptet eum in amicum et adoptet in filium, fieri nequit, ut haec alicui insit, quin simul sit amicus et filius Dei; secluso tamen eo decreto Deus absolute posset eam alicui infundere non acceptando eum in amicum nec adoptando eum in filium aut heredem.

[1]) De fide, disp. 17. sect. 4. n. 62.

[2]) Mon video, quomodo possint haec duo simul consistere, quod peccatum, ut peccatum vel ut pura omissio, non possit esse principium agendi, et quod physice efficiat expulsionem gratiae. Suarez, de grat. lib. 11. c. 4. n. 14.

[3]) Gewisse Erklärer des hl. Thomas, wie Cajetan (in I. 2. qu. 18. a. 5; qu. 71. a 6; qu. 72. a. 1.), Zumel (ib. qu. 71. a. 6. disp. 7.) u. A. unterscheiden im sündhaften Akt eine doppelte Malitia; die erste ist eine Privation, die sie auch aversio nennen, die zweite, die sie conversio nennen, und die das Hauptmoment der Malitia bildet, ist etwas Positives. Wie diese Annahme mit der Lehre des hl. Thomas übereinstimmen soll, ist unerfindlich. Thomas lehrt constant Folgendes: Nullum ens dicitur malum, in quantum est ens, sed in quantum caret quo-

sitive oder physische Entität des Aktes steht nicht als solche im Gegensatze und im Widerspruch mit der Gnade und Charitas, sondern nur nach ihrer moralischen Seite, kann also an sich die Gnade auch nicht physisch vernichten, sondern nur moralisch. Der Sünder ist deßhalb zwar die Ursache des Verlustes oder der Vernichtung der Gnade, weil er den sündhaften Akt vollzog, er ist aber nicht die physische Ursache dieses Verlustes, sondern nur die moralische, weil jener Akt nicht seinem physischen Sein nach, sondern nur nach seiner moralischen Seite mit der Gnade im Gegensatz steht. Endlich darf aus der fak-

---

dam esse; sicut homo dicitur malus, in quantum caret esse virtutis, et oculus dicitur malus, in quantum caret acumine visus (1. p. qu. 5. a. 3. ad 2.). — Non potest esse, quod malum significet quoddam esse aut quandam formam seu naturam; relinquitur ergo, quod nomine mali significetur quaedam absentia boni. (ib. qu. 48. a. 1.). — In hoc consistit ratio mali, ut scilicet aliquid deficiat a bono (ib. a. 2., wo er auf ad 2. sagt: propter ... ignorantiam aliqui ... crediderunt, quod malum esset res quaedam). Und wo er die Begriffe der Negation und Privation erklärt, nennt er die Privation ein non-ens und schließt: et tale non-ens est malum (ib. a. 3. c. et ad 2.). Er sagt ferner: Omnis actio in quantum habet aliquid de esse, in tantum habet de bonitate, in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi, quae debetur actioni humanae, in tantum deficit a bonitate et dicitur mala (1. 2. qu. 18. a. 1.). Malum est privatio boni (ib. qu. 36. a. 1.). — Peccatum nihil aliud est, quam actus humanus malus. Quod autem aliquis actus sit humanus, habet ex hoc, quod est voluntarius sive sit voluntarius quasi a voluntate elicitus, ut ipsum velle vel eligere, sive a voluntate imperatus, ut exteriores actus vel locutionis vel operationis. Habet actus humanus, quod sit malus ex eo, quod caret debita commensuratione. Omnis autem commensuratio cuiuscumque rei adtenditur per comparationem ad aliquam regulam, a qua si divertat, incommensurata erit (ib. qu. 71. a. 6.). — Peccatum non est p u r a privatio, sed est actus debito ordine privatus (ib. qu. 72. a. 1. ad 2.). — Peccatum, in quantum est inordinatum, habet rationem mali (ib. qu. 75. a. 4. ad 1.); cf. de malo, qu. 1. a. 1. — Wenn endlich Thomas lehrt, gut und bös seien Differenzen und sogar essentielle Differenzen des moralischen Aktes (in 2 dist 40. qu. 1. a. 1.), so gilt dies nach seiner eigenen Erklärung betreffs des Bösen nicht von der Privation als solcher, sondern rücksichtlich eines Positiven, das dem Defekte oder der Privation untersteht. Er sagt nämlich: Malum morale, in quantum malum, non est differentia constitutiva, sed ratione boni adiuncti (1. p. qu. 48. a. 1. ad 2; cf. 1. 2. qu. 79. a. 2. ad 3 cont. gent. III. c. 9.).

tischen Unmöglichkeit der Coexistenz der Gnade und Sünde keineswegs gefolgert werden, die Sünde bewirke physisch die Expulsion der Gnade. Dieser Schluß wäre nur dann berechtigt, wenn die Unmöglichkeit jener Coexistenz eine physische sein müßte; das ist aber nicht der Fall, denn sie kann ebenso gut nur eine moralische sein, und daß sie einzig nur eine derartige sei, beweist das Gesagte zur Genüge.[1])

Ohne Zweifel ist betreffs der Stellung des hl. Thomas zu dieser Frage folgende Bemerkung, die Suarez zum Beweise für die Richtigkeit seiner Ansicht macht, vollkommen richtig: Neque existimo, totam sententiam hanc vel minimum a mente D. Thomae discrepare.[2]) Der hl. Thomas sagt bei der Untersuchung der Frage: Utrum caritas possit diminui, die einzig denkbare wirkende oder meritorische Ursache dieser Verminderung sei die Sünde.[3]) Diese Sünde könne aber nicht die Todsünde sein, denn diese vernichte die Charitas et effective et meritorie. Es wäre übereilt, wollte man aus diesen Worten die Folgerung ziehen, Thomas sei den Anhängern der oben zurückgewiesenen Anschauungen beizuzählen. Denn erstens erklärt er selbst, wiewohl er nur im Vorübergehen den eigentlichen Fragepunkt berührt, die obigen Ausdrücke in sehr bezeichnender Weise. Er sagt: Totaliter corrumpit (peccatum mortale) ipsam (caritatem) et effective, quia omne peccatum mortale contrariatur caritati, et meritorie, quia quum peccando mortaliter aliquis contra caritatem agit, dignum est, ut Deus ei subtrahat caritatem. Diese beigefügten Causalsätze können offenbar vom moralischen Ausschluß oder Gegensatz in höchst zwangloser Weise gedeutet werden; denn nicht nur die physische, sondern auch die moralische Ursache hat, weil sie eine Ursache ist, Wirkungskraft.[4]) Zweitens verweist der hl. Thomas auf einem folgenden Artikel (ut infra dicetur a. 12),

---

[1]) Cf. Suarez l. c. c 4; Coninck, l. c. disp. 22. dub. 10; Tanner, l. c. III. disp. 2. qu. 2. dub. 6. n. 162.

[2]) L. c. n. 16.

[3]) Unde relinquitur, quod, si caritas diminuatur, causa diminutionis eius sit peccatum vel effective vel meritorie. 2. 2. qu. 24. a. 10.

[4]) Distinguenda est efficientia in physicam et moralem; constat enim . . . ex principiis philosophiae esse distinctas; unde etiam in praesenti distingui poterunt, quia non est, cur confundantur. Suarez, l. c. n. 5.

in welchem er ex professo die Frage behandelt: Utrum caritas amittatur per unum actum peccati mortalis. An dieser Stelle erbringt nun Thomas außer den bereits oben angeführten Beweisen auch folgenden für die Richtigkeit seiner bejahenden Antwort. Wenn die Charitas, sagt er, ein erworbener Habitus wäre, so ginge sie nicht durch jeden einzelnen ihr entgegengesetzten Akt verloren. Denn der Akt steht nicht in direktem Gegensatze zum Habitus, sondern zu einem anderen Akte. Deßhalb geht auch der Habitus nicht durch einen ihm entgegengesetzten Akt sofort verloren, wie ja überhaupt seine Fortdauer nicht von der Fortdauer des ihm entsprechenden Aktes bedingt ist. Die Charitas ist kein erworbener, sondern ein eingegossener Habitus und als solcher von der Thätigkeit Gottes abhängig. Gott verhält sich nun bei der Eingießung und Erhaltung dieses Habitus, wie die Sonne bei der Erleuchtung der Luft. Wie die Luft sich sofort verdunkelte, wenn dem Sonnenlichte ein Hinderniß entgegengestellt würde, so hört auch der Habitus der Charitas sofort auf, wenn dem Einflusse Gottes ein Hinderniß seitens der Seele entgegentritt. Das geschieht aber durch jede Todsünde. — Aus diesem Beweise ergiebt sich zunächst nur das Eine, daß nämlich durch die Todsünde dem zur Erhaltung des Habitus nothwendigen Einflusse Gottes ein Hinderniß und Hemmniß gesetzt wird, infolge dessen dieser Einfluß aufhört und der Habitus erlischt. Daß dieses Hemmniß ein physisches sei, sagt Thomas weder hier, noch anderswo. Im Gegentheile hier und an einer anderen, vielleicht noch klarer gehaltenen Parallelstelle, behauptet er ausdrücklich: Actus non directe contrariatur habitui, sed actui.[1]) Nicht der Akt als solcher, sondern die Malitia und Ordnungswidrigkeit des Aktes bilden jenes Hemmniß.[2]) Das liegt unverkennbar in der Art und Weise ausgedrückt, in welcher Thomas den oben erwähnten von der Sonne hergenommenen Vergleich in der gedachten Parallelstelle ausführt: Sicut statim cessaret lumen in aëre, si interponeretur aliquod obstaculum, ita statim cessat habitus caritatis in anima, quando anima se avertit a Deo per peccatum. Also in der Abkehr von Gott, d. h. in

---

[1]) De carit. qu. un. a. 13.

[2]) Ut omnes fatentur, quidquid est in peccato physicum, potest cum caritate consistere. Coninck, l. c. disp. 22. dub. 10. n. 137.

der Bosheit des sündhaften Aktes liegt das Hemmniß, das den Verlust des Habitus mit sich führt. Mit anderen Worten, jenes Hemmniß muß lediglich als ein moralisches gedacht werden. Dieses moralische Hemmniß hat nach Thomas eine doppelte Wirkung; es wirkt effective und meritorie rücksichtlich des Verlustes der Gnade. Und zwar effective wegen des Widerspruches der Sünde mit der Gnade — quia omne peccatum mortale contrariatur caritati — dann meritorie wegen der diese Unbilde rächenden Vergeltung Gottes — quia quum peccando mortaliter aliquis contra caritatem agit, dignum est, ut ei Deus subtrahat caritatem (a. 10.). — Beide Wirkungen weisen auf eine moralische Ursächlichkeit zurück, nicht auf eine physische. Die Sünde als solche hat nach Thomas keine physische Wirksamkeit. Sehr anschaulich lehrt er dieses bei der Lösung folgenden Einwurfes: Quod non est, non agit; sed malum agit, quia corrumpit bonum; ergo malum est quoddam ens et natura quaedam. Zur Beantwortung dieses Einwurfes unterscheidet der Heilige eine dreifache Art des Wirkens in folgender Weise: Aliquid agere dicitur tripliciter; uno modo formaliter, eo modo loquendi, quo dicitur albedo facere album, et sic malum etiam ratione ipsius privationis dicitur corrumpere bonum, quia est ipsa corruptio vel privatio boni; alio modo dicitur aliquid agere effective, sicut pictor dicitur facere album parietem; tertio modo per modum causae finalis, sicut finis dicitur efficere movendo efficientem. His autem duobus modis malum non agit aliquid per se, id est secundum quod est privatio quaedam, sed secundum quod ei bonum adiungitur; nam omnis actio est ab aliqua forma, et omne, quod desideratur, est perfectio aliqua.[1]) Da die Sünde nun die Expulsion der Gnade nur als Sünde, d. h. wegen ihrer Malitia herbeiführen kann, so übt sie hierbei nach dieser Lehre des hl. Thomas evident keine physische Wirksamkeit aus: nam omnis actio est ab aliqua forma.[2]) Deßhalb sagt er anderswo, ex parte inordinationis könne die

---

[1]) 1. p. qu. 48. a. 1. ad 4.

[2]) Nec producit (peccatum) aliquam talem formam physice repugnantem caritati; nulla enim talis vel adparenter potest fingi, praesertim in peccato omissionis. Coninck, l. c. n. 137.

Sünde nicht physisch ursächlich wirken.[1]) Und wiederum beantwortet er bei Behandlung der Frage: Utrum caritas semel habita possit amitti, den Einwurf, die Sünde sei ein Nonens, ein solches aber könne nicht thätig sein (non-ens agere non potest), in folgender Weise: Caritas non expellitur a peccato sicut ab agente, sed sicut a contrario; unde ipsa superventio peccati est expulsio caritatis.[2]) Dieser Gegensatz ist aber nach Thomas nichts anderes, als ein obstaculum influentiae caritatis a Deo in animam, durch das Gott bewogen wird, seinen den Habitus wirkenden und erhaltenden Einfluß aufhören zu lassen.[3]) So bewirkt denn dieser Gegensatz als moralische Ursache den Verlust des Habitus.[4]) Doch genug.

Daß also die Todsünde den Verlust der Gnade und Charitas herbeiführe, steht fest. Ebenso ist es allgemeine Lehre der Theologen, daß nach oder mit dem Verluste der Gnade auch alle eingegossenen moralischen Tugenden verloren gehen.[5]) Vasquez findet, daß sich für diese Lehre ein stichhaltiger spekulativer Beweis nicht leicht erbringen lasse;[6]) Ripalda dagegen hält folgenden Beweisgrund für hinreichend: Ohne einen in der hl. Schrift und den Vätern wurzelnden Grund darf kein der Natur der Dinge widersprechendes Gesetz Gottes angenommen werden; das Gesetz aber, zufolge dessen nach dem Verluste der Gnade die moralischen übernatürlichen Tugenden fortdauerten, widerspricht der Natur der Dinge und ist weder in der Schrift noch in den Vätern begründet; folglich darf es nicht angenommen werden. Den Untersatz erhärtet

---

[1]) 1. 2. qu. 75. a. 4. ad 1.

[2]) De Carit. l. c. a. 12. ad 13.

[3]) Nec etiam tollit (peccatum) causam conservantem caritatem, quia haec est solus Deus, nec etiam opponit Deo physicum aliquod impedimentum, quo in gratiae conservatione ita impediatur, ut eam ulterius nequeat conservare etc. Coninck, n. 137; cf. n. 138.

[4]) Nicht nur die älteren Commentatoren des hl. Thomas, sondern überhaupt die mittelalterlichen Theologen vertreten diese Ansicht. Cf. Suarez l. c. n. 18.

[5]) Virtutes morales sine caritate esse non possunt. S. Thom. 1. 2. qu. 65. a. 2.

[6]) Sicut hae virtutes infunduntur amicis Dei cum ipsa caritate tanquam ornamenta ipsius, ita etiam cum ea amitti debent; hoc tamen non video, qua ratione efficaci probari possit. In 1. 2. disp. 88. c. 1.

Ripalda durch den Nachweis, diese Tugenden seien ihrer Natur nach mit der Gnade verbunden und somit ziehe der Verlust dieser nothwendig den Verlust jener nach sich.[1]) Und in der That scheint der einzige Zweck der moralischen Tugenden dieser zu sein, der durch die Gnade vollzogenen Standeserhöhung die entsprechende Thätigkeit zu ermöglichen.

Größere Schwierigkeit bietet die Frage, warum denn nicht in gleicher Weise, wie die moralischen Tugenden, auch die theologischen des Glaubens und der Hoffnung mit der Gnade verloren gehen. Daß das Mißverdienst, das in der Todsünde liegt, an und für sich den Verlust aller übernatürlichen Habitus fordere, scheint nicht im mindesten zweifelhaft zu sein.[2]) Suarez führt sogar eine Ansicht auf, ohne jedoch ihre Vertreter namhaft zu machen, nach welcher ein so enger Naturzusammenhang zwischen der Gnade und allen eingegossenen Tugenden besteht, daß der Verlust der Gnade naturnothwendig den Verlust aller jener Tugenden zur Folge hat, so zwar, daß Gott selbst die Tugenden ohne die Gnade nicht zu erhalten vermöchte.[3]) Diese Ansicht widerspricht aber in dieser allgemeinen Fassung direkt der Glaubenslehre.[4]) Zwar lehrt uns der Glaube, daß der Mensch in ipsa iustificatione zugleich mit dem Nachlaß seiner Sünden die drei theologischen Tugenden empfange;[5]) ebenso ist es theologisch sicher, daß wegen des innigen Connexes zwischen der Gnade und allen Tugenden neben und mit den theologischen Tugenden zugleich auch die moralischen bei der Rechtfertigung eingegossen werden;[6]) und endlich ist es theo-

---

[1]) L. c. disp. 128. sect. 5. n. 45. Betreffs der Qualifikation dieser Lehre bemerkt derselbe Autor: Quod adeo constans invenio apud omnes scholasticos, ut temerarios iudicem recentiores relatos a P. Salas (tom. 2. in 1. 2. tract. 11. disp. 6. sect. 6.) volentes, manere in peccatore virtutes morales infusas (l. c.).

[2]) Cf. Ripalda, l. c. sect. 4. n. 25.

[3]) L. c. c. 3. n. 11.

[4]) Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia simul et fidem semper amitti etc., anathema sit. Trid. sess. 6. can. 28.

[5]) Trid. sess. 6. c. 7.

[6]) Communis omnium theologorum sententia est, omnibus iustificatis tam pueris quam adultis simul cum gratia donari omnes virtutes, quas proxime aut remote per se exercere possunt. A qua discedere fas non est. Ripalda, l. c. disp. 120. sect. 3. n. 20; cf. S. Thom. 1. 2. qu. 62. a. 4; qu. 65. a. 1; 3. p. qu. 85. a. 6; in 3. dist. 23. qu. 2. a. 5.

logische Lehre, daß, wiederum wegen des genannten Connexes, die Gnade niemals eine Vermehrung erhalte, ohne daß zugleich jede einzelne Tugend vermehrt werde, wie denn auch keine einzelne Tugend eine Vermehrung gewinnt, ohne daß die Gnade und jede der Tugenden vermehrt werde[1]); allein neben diesen Lehrsätzen und trotz des innigen Zusammenhanges der Gnade und Tugenden muß der Glaubenssatz aufrecht erhalten werden, daß die Gnade und Charitas verloren werden können, ohne daß an und für sich der Glaube verloren gehe, und ebenso die ganz sichere Lehre, daß die Hoffnung bleibe trotz des Verlustes der Gnade.[2]) Und in der That, jenen Naturzusammenhang der Gnade mit den übernatürlichen Tugenden könnte man doch wohl nur dadurch erweisen, daß man entweder annähme, die Gnade sei die physische Wirkursache der genannten Tugenden, oder es läge doch zur Entfaltung der vollen Wesenskraft der Gnade ausschließlich in dem Wesen dieser die Exigenz und gleichsam die Naturforderung des Bestandes der Tugenden. Allein beide Annahmen berechtigen nicht zu dem Schlusse, mit dem Verluste der Gnade sei der Verlust aller Habitus derart naturnothwendig verbunden, daß Gott selbst diese ohne jene nicht im Dasein zu erhalten vermöchte. Denn zugegeben, die erste Annahme wäre richtig, könnte doch Gott unbestritten die Wirksamkeit der Gnade ersetzen und so die Tugenden auch ohne die Gnade im Dasein erhalten; ebenso stände, falls die zweite Annahme zugelassen würde, nichts der Folgerung im Wege, Gott könne, wie überhaupt, so auch hier aus weisen Gründen gegen und über die Exigenz der Dinge hinaus wirken.[3]) — Andere Theologen behaupten, es lasse sich ein natürlicher und physischer Connex der übernatürlichen Tugenden mit der Gnade nicht nachweisen, folglich könnten die Tugenden auch ohne die Gnade naturgemäß (ex natura rei) im Sünder fortbestehen. So Hurtado, Salas, Coninck u. A.; auch Vasquez scheint zu dieser Lehrmeinung sich

---

[1]) Unde concluditur, inter gratiam et caritatem ceterasque virtutes semper servari proportionem aequalitatis et cum gratia et inter se, quia, sicut huiusmodi aequalitate infunduntur, ita semper pariformiter augentur, non solum per sacramenta, sed etiam per meritum. Suarez, l. c. lib. 9. c. 4. n. 10.

[2]) Betreffs letzteren Lehrpunktes bemerkt Suarez: Censeo non esse tam immediate de fide, licet sit ita certa doctrina, ut contraria possit de errore notari. Ib. c. 5. n. 11.

[3]) Cf. Ripalda, l. c. sect. 4. n. 29; Suarez, l. c. c. 3. n. 11.

hinzuneigen.[1]) Gegen diese Ansicht läßt sich jedoch einwenden, daß die übernatürlichen Tugenden nur zufolge einer Exigenz oder Naturforderung der Gnade von Gott eingegossen werden. Durch die Tugenden wird die Standeserhöhung und die bleibende, innere Würde des Menschen, zu der die Gnade ihn erhoben, ergänzt und vervollständigt, indem durch die Tugenden die der Kindschaft und Freundschaft Gottes entsprechende und der Theilnahme an der göttlichen Natur würdige Thätigkeit ermöglicht wird. Mit dem Verluste der Gnade fällt also die einzige Ursache weg, wegen deren Gott die Tugenden eingoß und bewahrte; sie gehen sonach mit dem Verluste der Gnade naturgemäß (ex natura rei) verloren. Zudem verhalten sich die eingegossenen Tugenden zur Gnade analog wie die Potenzen zur Natur, wie das Proprium zu seinem Subjekte. Mit dem Wegfall der Gnade, müssen also auch sie ihrer Natur nach aufhören.[2])

Ripalda ist aus diesen Gründen der Ansicht, alle eingegossenen Tugenden, auch der Glaube und die Hoffnung, ständen ihrer Natur nach derart mit der Gnade in Verbindung, daß ihr Fortbestand von dem Fortbestande der Gnade naturgemäß abhänge. Außer Sfortia, sagt er, wisse er jedoch keinen Theologen, der ausdrücklich diese Lehrmeinung vortrage.[3]) Selbstverständlich folgt aus dieser Ansicht, daß, da ja der Glaube und die Hoffnung ohne die Gnade im Sünder fortbestehen, dieser Fortbestand einzig nur aus einem besonderen, von Gott gegebenen Ausnahmegesetze erklärt werden könnte.

Suarez dagegen hält dafür, alle übernatürlichen Habitus mit Ausnahme des Glaubens und der Hoffnung ständen ihrer innern Naturanlage nach (secundum ordinem his virtutibus connaturalem) in Abhängigkeit von der Charitas, als ihrem Fundamente und ihrer Wurzel; die Charitas sei rücksichtlich jener Tugenden die hauptsächlichste Disposition seitens des Subjektes für deren Aufnahme und Erhaltung. Nach dem Verluste der Charitas ließe sich demnach secundum debitum providentiae modum für ihre Erhaltung kein Grund ausfindig

[1]) Ripalda, l. c. n. 27.
[2]) Ib. n. 37 sq.; cf. Suarez, l. c. n. 10.
[3]) L. c. n. 41; Mazzella (l. c. disp. 1. a. 10. n. 202.) hat Ripalda's Ansicht zu der seinigen gemacht.

machen.[1]) Anders müßten wir, im Lichte der Offenbarung, von dem Glauben und der Hoffnung denken. Die Charitas, sagt er, kann zwar nicht ohne die Fides sich vorfinden; umgekehrt jedoch kann die Fides auch ohne die Charitas fortbestehen, so wie das Fundament fortbestehen kann auch nach der Zerstörung des Gebäudes und wie überhaupt das Frühere in seiner Existenz nicht abhängig ist von einem Späteren. Wie aber dem Sünder der Glaube belassen wird, weil er das Fundament der Rechtfertigung ist, zu der der Sünder zurückkehren kann, falls er will, so bleibt ihm auch die Hoffnung, damit er mit Vertrauen seine Rückkehr zu Gott anbahnen kann, da ja ohne Hoffnung auf Verzeihung jeder Weg zur Bekehrung versperrt ist. An und für sich, schließt Suarez, gehen also diese zwei Habitus nicht mit dem Verluste der Gnade gleichfalls verloren, noch wollte Gott den Sünder wegen jeder Todsünde dieses Doppelhabitus verlustig werden lassen, sondern nur durch die ihm entgegengesetzten Akte des Unglaubens und der Verzweiflung, wiewohl selbstverständlich die Hoffnung nicht bleiben kann nach Verlust des Glaubens.[2])

Es läßt sich nicht verkennen, daß Suarez den Anschauungen des hl. Thomas näher steht, als die übrigen oben angeführten Theologen. Thomas lehrt zunächst, mit der Charitas gehe die eingegossene Tugend der Klugheit verloren. Die Todsünde hebt durch Vernichtung der Charitas das richtige Verhältniß zum letzten Zwecke auf; die Klugheit ist aber jene Tugend, durch die der Mensch befähigt wird zur rechten Erkenntniß und Wahl dessen, was zu diesem Zwecke führt; so geht denn auch sie mit der Charitas verloren. Mit der Klugheit gehen aber auch alle übrigen moralischen Tugenden verloren. Denn jede derselben giebt dem Strebevermögen eine Befähigung und Hinneigung zu zweckentsprechender Thätigkeit, diese selbst aber ist bedingt von der richtigen Erkenntniß und Wahl dessen, was zum Ziele führt. Da zu letzterem aber die Klugheit befähigt, so zieht ihr Verlust auch den Verlust aller übrigen moralischen Tugenden nach sich.[3]) Anders gestaltet sich jedoch der Sach-

[1]) L. c. c. 3. n. 11.
[2]) L. c. c. 5. n. 9; n. 16; c. 6 sq.
[3]) 1. 2. qu. 65. a. 2; ib. a. 1; coll. qu. 58. a. 4. Suarez giebt diesem Beweise eine andere Form in folgenden Worten: Qui peccatum mor-

verhalt rücksichtlich des Glaubens und der Hoffnung. Mit der Charitas fällt die Klugheit, weil das rechte Verhältniß zum letzten Zwecke fehlt; der Glaube und die Hoffnung aber hängen ihrem innersten Wesen nach (secundum proprias rationes) weder von der Charitas noch von der Klugheit ab und können somit auch ohne die Charitas fortbestehen.[1]) Allerdings ist das Objekt aller theologischen Tugenden Gott selbst, aber nicht in gleicher Weise. Die Charitas bewirkt die Vereinigung mit Gott, und da diese Vereinigung durch jede Todsünde sich auflöst, steht jede Todsünde im Gegensatze zur Charitas. Keineswegs steht aber jede Todsünde auch im Gegensatze zum Glauben und zur Hoffnung, sondern nur bestimmte Todsünden, durch die sie denn auch vernichtet werden; es können also diese beiden Habitus auch nach dem Verluste der Charitas fortbestehen, wenngleich sie alsdann virtutes informes sind und genannt werden wegen des Fehlens des ihnen ihre Vollkommenheit und Vollendung gebenden Formalelementes, der Charitas.[2])

Um jedoch nicht in vielleicht zu fern abliegende Gebiete abzuschweifen, will ich hier abbrechen, um ein anderes Mal das Wirken des natürlichen und übernatürlichen Habitus zur Darstellung zu bringen.

---

tale committit, imprudentissime facit; ergo ratione talis actualis imprudentiae indignus est infusa prudentia; ergo merito privatur illa, quia virtus infusa per unum actum contrarium tollitur (ut S. Thom. 2. 2. qu. 24. a. 12. recte docet). At vero ablata prudentia aliae virtutes morales non subsistunt, quia est illarum regula; ergo amittuntur omnes. L. c. c. 3. n. 10.

[1]) Virtutes morales dependent a prudentia, prudentia autem infusa nec rationem prudentiae habere potest absque caritate, utpote deficiente debita habitudine ad primum principium, quod est ultimus finis; fides autem et spes secundum proprias rationes nec a prudentia nec a caritate dependent et ideo sine caritate esse possunt. 1. 2. qu. 65. a. 4. ad 1.

[2]) 2. 2. qu. 24. a. 12. ad 5.

Alexander VI., Cäsar Borgia und die Ermordung des Herzogs von Biselli.

Von Theodor Hagen.

Wir sind an die nachfolgende Abhandlung nicht mit der Absicht herangetreten, eine Apologie des Cäsar Borgia zu schreiben. Aber die Beschäftigung mit den Quellen, welche die Grundlage für die Geschichte des Hauses Borgia bilden, hat uns die Ansicht aufgedrängt, daß in der fraglichen Angelegenheit noch nicht alles klar liege, um ein abschließendes Urtheil zu fällen.

Alfons, Herzog von Biselli, der natürliche Sohn von König Alfons II. von Neapel, vermählte sich 1498 mit Lucrezia Borgia und weilte seitdem in Rom. Die Schwester des Genannten, Donna Sancia, war die Gemahlin des Jofré Borgia.

Burchard[1]) gibt uns an zwei Stellen des Diariums (III, 68, 72 f.) Mittheilung über das traurige Ende des jungen Prinzen. Am 15. Juli 1500 wird er von mehreren Angreifern überfallen und schwer verwundet; 40 Reiter stehen im Hintergrunde, welche die Fliehenden aufnehmen. Am 18. August wird der Arme trotz der sorgfältigsten Ueberwachung, cum non vellet ex hujusmodi vulneribus sibi datis mori, im Bette erdrosselt. Dann folgt der Passus: Capti fuerunt et ad castrum s. Angeli transportati medici dicti defuncti et quidam gibbosus, qui ejus curam habere consueverat, et contra

---

[1]) S. über Burchard und die neue Ausgabe seines Diariums von Thuasne unsere Abhandlung im vorigen Hefte dieser Zeitschrift S. 196 ff.

eos inquisitio facta; liberati postea fuerunt, cum essent immunes (unschuldig); quod mandantibus capi erat optime notum. .

Wenn die Lesart des Codex Chigi die richtige ist, dann besteht kein Zweifel, daß Burchard die gerichtliche Untersuchung als Komödie bezeichnet und einen versteckten Angriff auf Papst Alexander und Cäsar Borgia macht, denn diejenigen, welche den Auftrag gegeben, die Aerzte und den Dritten festzunehmen (mandantes capi), können nur diese beiden sein.

Die Ausgabe von Leibnitz (S. 72) bietet folgenden Wortlaut: Liberati postea fuerunt, cum essent juvenes * (Lücke) mandantibus capi erat optime notum. Bei Eccard (Corp. hist. II, 2123) ist die Stelle stärker corrumpirt: cum esset immunis, qui mandantibus ceperat optime notum.[1])

Es müssen indeß noch andere Texte existiren. Bei Alvisi (Cesare Borgia, S. 112), der den ganzen Passus über die Ermordung in getreuer Uebersetzung wiedergiebt, heißt es am Schlusse: essendo immuni, perchè si era conosciuto che erano stati ingannati (capi) dai mandanti. Leonetti (Papa Alessandro VI., t. II. 497 f.) führt nur den Inhalt der angezogenen Stelle an: furono assoluti per aver essi *obbedito* agli ordini di chi poteva comandare.

Sehr genau referirt über den Zustand während der Krankheit und den Tod der venetianische Botschafter Paul Capello in seinen Depeschen an die Signorie und in seiner Relation vom 28. Sept. 1500. Derselbe war vorher am Hofe in Neapel accreditirt, kam dann im Mai 1499 nach Rom und verließ dasselbe im September 1500 (Diar. Burch. II, 532 u. III, 75).

Seine Berichte sind enthalten in den Diarii di Marino Sanuto (tom. III. ed. Fulin, Venezia 1880). Es verdient bemerkt zu werden, daß Sanuto († 1535) nur einen Auszug aus den im venet. Archive befindlichen Depeschen gibt, so daß wir uns eben auf seine eventuelle Treue und Geschicklichkeit in der Wiedergabe verlassen müssen. M. Brosch (Alexander VI. u. Lucrezia in Sybels H. Z. XXXIII [1875], 370) beruhigt uns über den letztern Punkt mit den Worten: „Sanuto zeigt sich in

[1]) Daraus hat sich Gregorovius folgende Form gebildet: cum esset immunis, qui mandaverat, et erat optime notus — wie aus seiner eigenthümlichen Uebersetzung (Gesch. der Stadt Rom im M. A. VII³, 446) zu schließen ist.

seinen Tagebüchern so gewissenhaft und genau, daß er über den Verdacht einer Fälschung oder Sinnentstellung erhaben ist." Alvisi (a. a. O. 113 f.) bemerkt seinerseits, daß die Diarien einige Stellen enthalten, in welchen die Berichte der Gesandten vermengt erscheinen mit Notizen aus andern Quellen. Für den vorliegenden Fall scheint er eine Benützung der Cronica Pavese des Antonio Grumello annehmen zu wollen, er unterläßt es jedoch, seine Ansicht mit Beweisen zu stützen.

Nachdem Capello am 16. Juli den Ueberfall vom 15. erwähnt, wobei Alfons vier Wunden empfangen habe, meldet er am 19. Juli (l. c. 532): Non si sa chi habbi ferito ditto ducha, ma si dice è stato chi amazò e butò nel Tevere el ducha di Candia. Am 18. August aber bezeichnet er den Cäsar mit dürren Worten als den Urheber des Mordes und gibt auch die Ursache desselben an: Ozi è morto, perchè tratava di occider il ducha, quando andava nel zardim, con una balestra; et il ducha l'ha fato far per alcuni arzieri et àllo fato taiar a pezi, fino in la sua camera. E'il ducha dice, esso morto suo cugnato, dice havia scrito a' colonesi veniseno con zente, col qual havia praticha in castello, et taieriano li Orssini a pezi. L. c. 671.

Der angeführte Grund, das geplante Attentat auf Cäsar, muß offenbar zunächst Geltung haben für den mißlungenen Racheact vom 15. Juli. Allein die Umstände, unter denen Burchard diese That erfolgen läßt — man denke an die 40 Reiter im Hintergrund — deuten vielmehr auf ein Complot als auf ein Unternehmen, an dem nur eine Persönlichkeit interessirt ist. Wenn daher der Gesandte den Herzog der Romagna sagen läßt, der Ermordete habe verrätherische Verbindungen angeknüpft mit den Colonna [1]) gegen die Orsini, damals die Freunde der Borgia, so möchte man eher in diesem Umstande die Veranlassung zum Ueberfall am 15. Juli suchen. Doch Capello spricht sich noch bestimmter über Cäsar aus.

Am 20. August berichtet er (l. c. 671), einer von den Gefangenen habe auf der Folter ein Geständniß gemacht: Questa note (vom 19. auf den 20. oder am 20.) è stati presi alcuni servitori dil ducha di Bexaie, qual confesò a la tortura,

[1]) Für die Stellung Alfonsos zu den Colonna ist es bemerkenswerth, daß Prospero Colonna dem Papste zu jener Verheiratung Lucrezias gerathen hat. Gregorovius (G. d. St. R.) VII², 421.

uno servitor dil ducha Valentino era im praticha. Dem steht aber entgegen die Notiz im Berichte des florentinischen Gesandten vom 22. August (Diar. Burch. III, App. n. 6): Dicesi che il Governatore ha examinato et examina del continuo quelli furono presi in camera del Duca, nè s'intende habbino confessato cosa alcuna.

Das am schwersten wiegende Argument bildet die Depesche vom 23. August (l. c. 685): Come fo dal papa . . . Item li disse, el ducha di Bexagie tratava di amazar il ducha di Valenza; et suo cio che lo governava, fradello di madona Drusa sua madre, ha confessato questo. Brosch faßt die Stelle so: amazar il ducha di Valenza et suo cio . . .; ha confessato questo. Vergl. seine Uebersetzung in dem oben citirten Aufsatz S. 378 Anm. 1. Die Depesche wird indeß in der Fassung bei Fulin bestätigt durch die Cronica di Napoli des Notar Giacomo (ed. Garzilli 1845), der auch die Namen der Aerzte nennt, nämlich Clemente Gattola und Galieno d'Anna. Der Chronist erwähnt, daß Alfons auf Befehl Cäsars gewaltsam ermordet worden, und fügt hinzu: et fo mozata la testa allo prato (d. i. Campo di Fiore, die Richtstätte) ad Joan maria gazullo (Gazella) cio dedicto don Alfonso[1]): dove non se sapeva nova ne de messere chiumento ne de messere galieno (L. c. 236.).

Die Meldung von der vollzogenen Hinrichtung beruht wohl auf einem voreiligen Gerüchte, denn die römischen Quellen, Burchard und die Gesandten von Venedig und Florenz, wissen nichts davon. Vielleicht ist der genannte Gazella identisch mit dem „gibbosus, qui ejus curam habere consueverat“ bei Burchard.[2]) Uebereinstimmend mit diesem berichtet auch der venetianische Gesandte in Neapel am 22.: il papa à retenuto tre soi [von Alfonso] homeni. Sanuto, Diar. III, 709.

Brosch bemerkt (a. a. O. 378) zur Depesche vom 23. August: „Alexander mag die That weder veranlaßt noch gebilligt haben;

[1]) Auch die Chronik des Giuliano Passero, eines Seidenwebers in Neapel, 15.—16. Jahrh., erzählt von der Hinrichtung des Gazella. Ich entnehme diese Notiz aus C. de Lellis' Famiglie nobili del regno di Napoli (1654) parte III, 224. Wenn de Lellis den Inhalt richtig wiedergibt, wäre jener wegen des Ueberfalls von 15. Juli (per lo qual misfatto) unschuldig enthauptet worden.

[2]) Vgl. oben: che lo governava und das synonyme „majordomo“ in einer neapol. Depesche vom 19. Juli: Sanuto, Diar. III, 552.

als sie jedoch geschehen war, machte er sich, moralisch wenigstens, zum Mitschuldigen an dem Verbrechen, indem er Cäsar entschuldigte, und das Los seines Opfers als ein verdientes darstellte." Die Entschuldigung würde ohne Zweifel das Eingeständniß involviren. Auffallend ist nur, daß im Gegensatze zu Paul Capello der Gesandte von Florenz, Franz Capello, in seinen zwei Depeschen vom 22. August (Diar. Burch. App. n. 6. u. 7) bloß zu sagen weiß, in Rom spreche jedermann von der Sache, aber man höre nichts Bestimmtes, sondern nur Vermuthungen, die mit großer Vorsicht ausgesprochen würden. Zwar finden wir in einem Berichte aus Neapel jene Bemerkung Alexanders gerüchtweise erwähnt, aber sie wird gegenüber dem spanischen und neapolitanischen Gesandten gemacht. Morosini schreibt nämlich am 29. August: Par il papa habi ditto a l'orator yspano e neapolitan, la morte di don Alfonzo è stà perchè volea amazar il ducha. Sanuto, Diar. III, 749. Auch Franz Capello (n. 6) weiß von einer Audienz der beiden Gesandten beim Papste am 20. August, hebt jedoch dabei ausdrücklich hervor: à quali niente è stato facto intendere. Da uns die Depeschen derselben nicht zu Gebote stehen, können wir nur die Verbreitung des Gerüchtes constatiren. — In der Relation kehrt diese Aeußerung des Papstes nicht wieder, wohl aber eine andere, von der unten die Rede sein wird.

Wir kommen nun zur Relation vom 28. September 1500. Die Relationen sind summarische Berichte, welche die Gesandten von Venedig nach Ablauf ihrer Amtsthätigkeit vor dem Senate erstatteten. Sanuto bietet auch dieses Schriftstück (Diar. III, 842 ff.) nur im Auszuge, ein Umstand, durch welchen die Glaubwürdigkeit desselben mindestens nicht erhöht wird.

Capello entwirft mit den grellsten Farben das Bild von Cäsar; er will dem Senate die Ueberzeugung beibringen, daß der Herzog der Romagna vor keiner Ruchlosigkeit zurückschrecke und ganz Rom beherrsche. Zuerst verbreitet er sich über den Tod des Alfonso von Biselli. Dann rühmt er die Schönheit Cäsars, seine Körperkraft und Gewandtheit bei den Stierkämpfen, seine Freigebigkeit. Er tödtete mit eigener Hand soto il manto dil papa missier Peroto,[1]) adeo il sangue li saltò in la

[1]) Daß der Tod des Perotto (wie der des Juan von Gandia) nicht dem Cäsar zugeschoben werden darf, steht außer Zweifel. Vergl. Thuasne Diar. Burchardi II, 433 Anm. 1. und das vorige Heft dieser Ztschr. S. 202.

faza dil papa, ebenso den eigenen Bruder Juan von Gandia; Tag für Tag findet man die Leichname von Ermordeten in den Straßen der Stadt, von Bischöfen, Prälaten und andern, ganz Rom zittert vor dem Herzog und schwebt in Furcht und Schrecken vor seinem Dolche; wenn derselbe länger am Leben bleibt, wird er einer der ersten Capitäne Italiens sein.

Alvisi (a. a. O. 224 Anm. 1) findet in dieser Schilderung Anklänge an den berüchtigten Brief an Silvio Savelli vom 15. Nov. 1501 (Diar. Burch. III, 182 ff.), die heftigste Anklageschrift gegen die Borgia, die auch Sanuto in seine Diarien aufgenommen hat.

Die Schicksale des Gemahls der Lucrezia werden in der Relation in folgender Weise erzählt: Cäsar fällt den Schwager am 15. Juli in eigener Person an (die Depesche vom 19. Juli spricht diesbezüglich nur eine Vermuthung aus). In Folge dessen stellt der Papst eine Wache auf per dubito esse ducha non l'amazasse; et quando andava il papa a visitarlo, il ducha non vi andò se non una volta, e disse: Quello non è fato a disnar, si farà a cena. E parlato col papa e lui (Cäsar?) orator di questo, li disse: Il ducha dice non l'aver ferito, ma si l'avesse ferito lo 'l meriteria etc. Or un zorno, fo a dì 17 avosto, intrò in camera, che era za sublevato, e fè ussir la moglie e sorela, li tre Michieli, cussi chiamati (richtiger bei Ranke: intrò Michiele cussi chiamato), e strangolò ditto zovene, e la note fu sepulto, caso molto piatoso, adeo tutta Roma ne parlò; ma non si osava parlar per dubito. Et il ducha have a dir, averlo fato amazar, perche lui havia tramato amazarlo lui.

Wir haben schon darauf hingewiesen, daß die Aeußerung des Papstes nach dem Ableben des Prinzen, welche in der Depesche von 23. August enthalten ist, hier nicht mehr erscheine; dagegen taucht eine Bemerkung Alexanders auf, welche in die Zeit vor dem 18. fällt. Wenn daher die Relation unmittelbar darnach den von Cäsar befohlenen Mord bringt, so ist klar, daß auch in diesen Worten (meriteria) die Ursache des gewaltsamen Todes angegeben wird. In der Reihenfolge der Depeschen, die dem 18. August vorangehen, bietet Capello nichts von einer derartigen Aeußerung; allein daraus dürfte man noch nicht schließen, daß dieselbe überhaupt nicht gemacht worden. Bedenklicher scheint uns, daß bei Ranke (Die röm. Päpste III[6],

Anal. S. 6), dem doch die Originalhandschrift des M. Sanuto (von 1805—1868 im Wiener Staatsarchiv, seitdem wieder in Venedig) vorgelegen, der ganze Passus: E parlato col papa bis meriteria etc. fehlt; es folgt dort unmittelbar auf „si farà a cena“ „Or un zorno“, ohne das Zeichen der Auslassung (— —), das einige Zeilen weiter unten sich findet. Dagegen treffen wir den citirten Passus auch bei Albèri (Relazioni d. Ambasciadori Venet. Serie 2. t. III, 10 f.), bei dem aber die Relation, wie Ranke (a. a. O., S. 5) bemerkt, nach einer Copie in der Marcusbibliothek abgedruckt ist.

Von Cäsar bringt die Relation zwei Aeußerungen, die eine vor, die andere nach dem Morde. Befremdend ist, daß der Herzog offen seine Absicht kundgibt und nachher ungescheut die vollzogene That bekennt, während doch Capello am 19. Juli von Vorkehrungen zur Sicherstellung des Verwundeten zu berichten weiß, die mindestens von der Absicht zeugen, den Verdacht der bösen That nicht aufkommen zu lassen: Monsignor di Valenza a fato edito, niun da Santo Anzolo fino a Sam Piero porti arme, sub poena etc. Sanuto, Diar. III, 532. Auch die Bemerkung Cäsars von der Verbindung mit den Colonna gegen die Orsini muß im Sinne Capellos so aufgefaßt werden, daß jener die Schuld von sich auf andere abwälzen wollte. Vgl. oben S. 315 die Depesche vom 18. August.

Seit der Ausgabe des III. Bandes von Burchard's Diarium sind wir durch Thuasne mit einem Berichte des florentinischen Gesandten Franz Capello bekannt geworden; es ist der schon oben citirte vom 22. August mit einem Postscriptum.

Die Nachricht über das Ende Alfonsos bringt derselbe in folgender Weise: Man hört (s'intende), Cäsar habe Bewaffnete in den Palast des Kranken geschickt, welche in dessen Gegenwart einige Diener gefangen nahmen, um sie ins Castell abzuführen. Bei diesem Auftritte nun wäre der Gemahl der Lucrezia gestorben; über die Todesart werden die verschiedensten Vermuthungen aufgestellt.

Diese Darstellung weicht sowohl von der Burchard's wie von der des Venetianers ab, welche übereinstimmend meldeten, daß erst nach der gewaltsamen Ermordung die Verhaftung vorgenommen worden sei. Wichtiger ist das Postscriptum (App. n. 7). Wir erfahren zwar aus demselben keine positiven Daten, sondern nur Gerüchte, welche die Stadt durchschwirrten: Parlasene con

pocho honore del Papa et del Ducha, et non manca chi dica ch' e' fu strozato. Dann kommt der Gesandte auf die Gefangenen zu sprechen: Questi presi in Castello non s'intende se ne ritragga cosa alcuna, ma tal cosa servi allo andare alla camera, et anche ... ve ch' e' si creda che e' sappino qualche secreto, che il Duca di Biselli havessi ordine di offendere il Valentinese, o vero altri, et per questo fussi ferito. Questa cosa a ogni modo servirà a qualche loro disegno.

Es verdient jedenfalls Beachtung, daß auch hier die Rede geht von Machinationen gegen Cäsar und die Orsini (altri?), aber mit dem Unterschiede — wenn wir die Stelle recht verstehen — daß Franz Capello noch am 22. nur die Ansicht ausspricht, die gerichtliche Untersuchung sei in Scene gesetzt worden zu dem Zwecke, die Meinung zu verbreiten, man sei gefährlichen Umtrieben von Seite des Herzogs von Biselli auf die Spur gekommen und das habe seinen Tod veranlaßt. Paul Capello hingegen meldet das als Thatsache schon am 18., und einige Tage später will er es sogar aus dem Munde des Papstes selbst vernommen haben.

Wie man sieht, ist der Florentiner wie Burchard (nach dem Codex Chigi) persönlich überzeugt von der Schuld Cäsars, aber beide deuten dieselbe nur an. Ein viel stärkeres Moment gegen Cäsar Borgia liegt in den Depeschen des Paul Capello, vor allem in jener vom 23. August, und gegen seine Aussagen gibt es einstweilen keinen formellen Beweis. Dabei müssen wir stehen bleiben, wenn auch sehr starke Bedenken gegen seine Berichte und besonders gegen die Relation sich geltend machen lassen. Zu diesen Bedenken gehört auch der Umstand, daß bei ihm von Anfang an die Ueberzeugung feststand, Cäsar sei der Mörder seines Bruders, und daß diese Ueberzeugung auf sein Urtheil im vorliegenden Falle einen bestimmenden Einfluß üben konnte.

Recensionen.

Commentar über das Evangelium des hl. Johannes. Von Dr. **Paul Schanz**, Prof. der katholischen Theologie an der Universität Tübingen. Tübingen, Fues. 1884 u. 85. gr. 8°. VI und 599 S.

Meinem bei Besprechung des Commentars zum Lucasevangelium ausgesprochenen Wunsche, der Verfasser möge seinen drei Evangelienerklärungen noch die vierte folgen lassen, wenn er auch den Lehrstuhl der Exegese mit dem der Dogmatik vertauscht habe, ist er, ehe man es erwarten konnte, nachgekommen, so daß wir jetzt vier stattliche und gediegene Bände von Dr. Schanz zu allen vier Evangelien besitzen, wofür ihm die Katholiken Deutschlands großen Dank schulden. Denn die Schanz'schen Commentare gereichen der katholischen Theologie in der That zur Ehre, weil sie die Höhe der heutigen kritischen, historisch-philologischen Methode der Exegese repräsentiren; auch den Protestanten haben sie vielfach Anerkennung abgenöthigt. Wie in den drei vorhergehenden Bänden bekommen wir auch im vorliegenden Band ein getreues Spiegelbild der ganzen Geschichte der Exegese unseres Evangeliums. Der Verfasser steigt hinab zu den Quellen der Väter, verfolgt die mittelalterliche Exegese und sondert das Brauchbare von dem Unbrauchbaren der neuen Erklärungen ab. Sein Urtheil ist überall kurz, scharfsinnig, selbstständig. Insbesondere setzt er sich immer mit der reichhaltigen protestantisch-rationalistischen Exegese gründlich auseinander und gebraucht dabei eine scharfe Sonde, um das in üppiger Fülle angesammelte Irrthümliche auszuscheiden. Wegen dieser Reichhaltigkeit in der Verwerthung der alten und neuen, katholischen und akatholischen Exegese und wegen des scharfen und meist

sichern Urtheils in allen Controversfragen wird kein Fachmann die Schanz'schen Commentarien vermissen können.

Gilt dies von allen Evangelienerklärungen des Verf., so insbesondere von der Erklärung des Johannesevangeliums. Dasselbe hat von Anfang an in den ersten christlichen Jahrhunderten in den theologischen Kämpfen eine bedeutende Rolle gespielt und heute ist es wiederum wegen der dogmatisch wichtigsten Frage über die Person Christi von der neuesten Kritik in den Vordergrund gestellt. Deßhalb ist die vorliegende Erklärung auch einerseits polemisch, andrerseits meist, dem Inhalt des Evangeliums entsprechend, speculativ-dogmatisch gehalten. Betrachten wir das Einzelne etwas näher.

Die Einleitung füllt volle 60 Seiten. Zuerst werden die Lebensumstände des Verfassers besprochen, dann die Nachrichten der Väter. Darnach ist die äußere Bezeugung der Aechtheit so allgemein und sicher, als man es von einer Schrift aus dem ersten Jahrhundert nur erwarten kann. Viel größeres Gewicht muß die Vertheidigung der Aechtheit heute auf die innere Begründung legen, weil für die Tübinger Tendenzkritik die Unächtheit des Evangeliums aus innern Gründen zum Eckstein ihrer ganzen Geschichtsconstruction des nachapostolischen Zeitalters geworden ist. Dr. Schanz zeigt (S. 12—30), daß der Verfasser der Apokalypse auch der des vierten Evangeliums sein kann, und daß die Einwände wegen Verschiedenheit der synoptischen Berichte über den Tag des Abendmahls nichtig sind. Sodann wird das Selbstzeugniß des Buches und der ganze Inhalt gewürdigt und gezeigt, daß dieser nur von einem Augenzeugen herrühren kann. Die Bedenken wegen Sprache, Charakter, judaistischer Tendenz u. s. w. werden beseitigt, das Christusbild, die Wunder, Reden in ihrem Verhältniß zur synoptischen Darstellung gründlich erörtert. Sehr gediegen und instructiv ist ferner die Abhandlung über Veranlassung, Zweck und Bestimmung des Johannesevangeliums S. 30—48. Das Resultat derselben ist: „Der Evangelist will gegen judaistisch-gnostische Anfeindungen beweisen, daß Jesus von Nazareth wirklich der von den Propheten verheißene, von dem Vater zu den Juden gesandte Messias und Sohn Gottes ist, obwohl er von den ungläubigen Judäern verworfen und verfolgt wurde. Als Messias und Sohn Gottes ist aber Jesus auch der Versöhner zwischen den Menschen und dem Vater, die Quelle der Gnade und Wahrheit im Unterschied vom Gesetz, so daß wer an ihn glaubt, das ewige Leben in ihm bereits besitzt und einst in die Wohnungen des Vaters aufgenommen wird. Selig sind

diejenigen, die nicht sehen und dennoch glauben. Sie haben mit ihm die Welt überwunden."

Was die Entstehung des Evangeliums angeht, so entscheidet sich Schanz für das letzte Decennium des ersten christlichen Jahrhunderts, und als Ort der Abfassung wird Ephesus angegeben. Seine diesbezüglichen Worte lauten: „Wir haben das Evangelium schon oben in den Beginn des Kampfes (mit den Gnostikern) gestellt, vermögen aber den gnostischen Vermuthungen 1. Kor. 12, 3; 16, 22; 2. Kor. 11, 3. 4 keine große Bedeutung beizulegen. Auch die Gnostiker des Kolosserbriefes haben wegen der Schöpfungslehre eine andere Stellung. Nur die Pastoralbriefe könnten eine andere Ansicht begründen, aber diese würde eher über die genannte Zeit hinaus- als zurückführen" (S. 49). Nun hat Zarncke's Literarisches Centralblatt (25. Juli 1885 Nr. 31) hieraus folgern wollen, daß Schanz die Pastoralbriefe dem 2. Jahrhundert zuweise. Dies ist offenbar nicht seine Meinung, sondern Schanz will damit nur das Argument aus den Pastoralbriefen als unbrauchbar ad hominem bezeichnen, da eben deren Aechtheit von den negativen Kritikern bestritten wird.

Bezüglich der Composition entscheidet sich Schanz, vom Prolog abgesehen, der eine Abtheilung für sich bildet, für zwei Theile, 1, 19 — 12, 50, die Selbstoffenbarung Jesu und die Kämpfe mit den Judäern, und 13, 1—21, Abschied von den Jüngern, Leiden, Tod und Auferstehung.

Die reiche exegetische Literatur wird S. 55—61 nicht nur registrirt, sondern kurz charakterisirt. Besonders gründlich ist die Erklärung des Prologs S. 62—109, der ganz richtig als ein großartiges Programm des Evangeliums, als eine Zusammenfassung des Erlösungswerkes vom Rathschluß Gottes an aufgefaßt wird.

Bei Besprechung des Lucasevangeliums war ich in der Lage, der Erklärung von Luc. 2, 52 durch Schanz entgegentreten zu müssen, weil er einen wirklichen Fortschritt in der Weisheit und Gnade annehmen will. Im Commentar zum Johannesevangelium kommt Analoges vor. Es handelt sich um die Herabkunft des hl. Geistes auf Christus am Jordan (1, 32). Mit Recht vertheidigt Schanz das wirkliche Herabkommen des hl. Geistes im Gegensatz zur Annahme einer bloßen innern Vision des Täufers, aber er ist der Ansicht, daß Christus qua homo einen Fortschritt machen konnte. „War Christus wirklicher Mensch nach Leib und Seele, so war auch nach beiden Seiten eine Entwicklung nothwendig ... Er konnte als Menschensohn auch bei Beginn des messianischen Amtes vom heiligen

Geist gesalbt werden" (S. 126). Allein wir haben in Christo nicht eine menschliche, sondern nur eine göttliche Person, welche die menschliche Natur angenommen hat. Diese göttliche Person hat nach der Seite der menschlichen Natur hin nur einen Fortschritt nach Außen kundgegeben. Ebenso ist hier bei der Taufe durch die wirkliche Herabkunft des heiligen Geistes der menschlichen Natur kein neuer Zuwachs von Salbung geschehen, sondern die bei der Incarnation erfolgte Salbung der menschlichen Natur erhielt bei der Taufe nur eine äußere Declaration. Das Wunder ist einfach für die Umstehenden, für die Außenwelt geschehen, damit das Wirken Jesu auch nach Außen als ein messianisches, als vom heiligen Geist getragenes documentirt wird.

Wie eingehend im Uebrigen die Erklärung bei Schanz ist, geht z. B. daraus hervor, daß über die Hochzeit von Kana nicht weniger als volle 12 Seiten beigebracht werden. Zuerst wird über die historische Thatsache, dann über die Bedeutung und endlich über die Bestreitung des Wunders gehandelt, ehe die specielle Erklärung folgt. Letztere ist sehr gut und gründlich, namentlich ist die Apologie der Marienverehrung recht gelungen, und das Wort der Mutter Gottes: „sie haben keinen Wein mehr" richtig als Bitte um wunderbare Abhilfe gefaßt. — Ueber die Heilung des achtunddreißigjährigen Kranken und die darauf folgende Unterredung mit den Juden sind mehr als 30 Seiten Erklärung gegeben. Hier finden sich aber wieder einige Punkte, bei welchen Ref. anderer Ansicht ist. „Das Fest der Juden" (5, 1) möchte ich nicht als das Purim-, sondern als das Osterfest aufgefaßt wissen. Dann bekommen wir vier Osterfeste im Leben Jesu und einen Zeitraum von drei und einem halben Jahre für die öffentliche Wirksamkeit Jesu. Das Bedenken, daß dann Johannes über ein ganzes Jahr nur Weniges berichte, ist unerheblich, denn die Synoptiker übergehen auch beinahe ein Jahr mit Stillschweigen. Befremdend ist die natürliche Erklärung der Heilwirkung im Teich Bethesda. Schanz nimmt einen Sprudel mit mineralischem Wasser an, der von Zeit zu Zeit intermittirte. Also eine Heilquelle, die auch Blinde sehend macht, und plötzlich jede Krankheit heilt, aber immer nur beim Ersten, der hinabsteigt? Man muß an ein übernatürliches Wunder glauben, und die beste Erklärung ist die neuestens auch wieder von Grimm vertretene, daß das Kommen und Verschwinden der Quelle mit dem Auftreten und Scheiden des Messias zusammenhänge. Dann erklärt sich das Schweigen der Schriftsteller über diesen Teich vor und nach Christus, und dann begreifen wir auch, daß die Apologeten das Aufhören der Quelle zum Beweise dafür gebrauchen konnten,

daß die Juden aufgehört hätten, das Volk Gottes zu sein. — Weniger war ich auch von der Erklärung des Wortes Christi am Kreuz „Weib, siehe deinen Sohn" befriedigt. Eine tiefere Fassung hat zwar noch in der Anmerkung Platz gefunden, aber die schöne Erklärung eines Cornelius a Lapide, Christus habe aus Schonung diese Anrede gebraucht, „ne materna pium laceraret viscera nomen", oder die eines Ventura, daß er nicht als Sohn, sondern als Erlöser sprechen wollte, werden als künstliche Deutungen des einfachen Wortes abgethan. Seine eigene Ansicht hat Dr. Schanz schon bei Erklärung der Stelle 2, 4 dahin abgegeben, daß die Anrede nichts Verletzendes, sondern etwas Auszeichnendes habe, und dies sollen Stellen aus der Ilias und Odyssee beweisen. Mir sagen obige Erklärungen viel besser zu, auch glaube ich, daß Christus zugleich auf das Weib des Protevangeliums Bedacht genommen hat.

Diese wenigen Ausstellungen könnten zwar noch durch einige andere vermehrt werden, allein sie sollen dem großen und bleibenden Werth des Buches keinen Eintrag thun. Und zum Beweise, wie pietätsvoll andere Stellen erklärt sind, soll gleich der Passus über den Lanzenstich dienen. Nachdem gezeigt ist, daß das Herz wirklich durchbohrt wurde, wird doch das Herausfließen von Blut und Wasser nicht als rein natürlicher Vorgang betrachtet, auch werden alle Erklärungen von einer wässerigen Blutflüssigkeit, Lymphe u. s. w. abgewiesen. Die eigentliche Erklärung wird ganz richtig im Anschluß an die Väter gegeben. Ich will hier den betreffenden Passus wörtlich folgen lassen, damit die Leser ein Specimen von der Erklärungsart des Verfassers haben und an diesem einen Beispiel sehen, welche Fülle von Quellenmaterial in unserem Commentar verwerthet ist.

„Blut und Wasser bedeuten die Erlösung durch Christus in seinem Blut (1. Joh. 1, 7. Ap. 7, 14) und in der Wiedergeburt (3, 5. Aug., Rup., Thom., Jans., Mey., Luth. u. A.). Diese Erlösung ist jetzt vollbracht, nachdem Jesus sein Blut bis auf den letzten Tropfen vergossen hat. Auf Grund desselben kann nun die Wiedergeburt durch das Wasser vollzogen werden. Insofern ist eine Verweisung auf 7, 38. 39 am Platz, aber der Schlüssel für die (symbolische) Deutung (Baur) ist dort nicht zu holen. Der Evangelist hätte die Erzählung aus einer solchen Idee unmöglich erfinden können. Die Schwierigkeit einer natürlichen Erklärung verbietet die Annahme einer Fiction. Deßhalb verlegen die Väter so gern die G r ü n d u n g d e r K i r c h e in diesen Vorgang (Chrys.; vgl. Apg. 20, 28) und erinnern an die Schöpfung Eva's aus der Seite des schlafenden Adam (bei Cyr. Jer., Max. Tur., Aug., Thom., Jans.), an die Oeffnung der Thüre in der Arche, durch welche die Thiere hineingingen. Die Wiedergeburt und der Genuß des Blutes seien das Leben des Christen (Chrys.), die Oeffnung der Seite die Oeffnung der Pforte des Lebens, aus welcher die Sacramente der Kirche fließen (Aug.), oder das Blut sei

für die mörderischen Juden, das Wasser für die Christen (Cyr. Jer.). Taufe und Altarssacrament (Chrys., Aug., Cyr. u. A.) oder auch Wasser- und Bluttaufe (Text bei Cyr. Jer., Euth.) seien vorgebildet ... die Constatirung des Todes ist für die Evangelisten Nebensache . . die Verehrung des göttlichen Herzens Jesu findet eine biblische Stütze." S. 563.

Wir wiederholen unsere Empfehlung aufs Wärmste und danken dem Verfasser, dessen Name unter den Exegeten stets mit verdienter Achtung genannt werden wird, für seine mühevolle und gelungene Arbeit.

Münster i. W. Dr. Bernard Schäfer.

Allgemeine Moraltheologie. Von Dr. Joseph Schwane, o. ö. Professor der Theologie an der k. Akademie zu Münster. Freiburg. Herder. 1885. 207 S. 8°.

Nach der Veröffentlichung einer mit vielem Beifalle aufgenommenen speciellen Moraltheologie[1]) hat der nicht minder durch seine dogmengeschichtlichen Schriften rühmlichst bekannte Prof. Dr. Schwane nunmehr auch die oben angezeigte allgemeine Moraltheologie folgen lassen, so daß wir jetzt einen vollständigen Curs der Moraltheologie aus seiner Hand besitzen. Die Vorzüge, welche der speciellen Moraltheologie eigen sind, finden wir auch an diesem neuen Werke: Correctheit der Lehre, Streben nach Gründlichkeit, d. h. nach rationeller Begründung der einzelnen Sätze der Moral, Beurtheilung der behandelten Fragen von hohem Standpunkte aus, Ruhe und Sicherheit in der Entscheidung.

In der allgemeinen Moral mehr noch als in der speciellen hatte der Verf. Gelegenheit, seine auch anderswo an den Tag gelegten dogmatischen Kenntnisse zu verwerthen. Mit Vorliebe und bedeutend eingehender, als wir es in ähnlichen Werken finden, behandelt er die der christlichen Moral zu Grunde liegenden Vernunft- und Glaubenswahrheiten. Wohl findet sich auch in diesem Bande manches der casuistischen Praxis Angehörige, namentlich bei der Lehre vom Gesetze und den sittlich guten und bösen Handlungen; doch das ist verhältnißmäßig wenig. Das Bestreben des Verf. ging dahin, jene Wahrheiten aus der Vernunft und aus den Glaubensquellen zu beweisen, von denen der Bestand aller Moral abhängt. So verbreitet

[1]) Der dritte (letzte) Theil derselben, „die Lehre von der Gerechtigkeit und den mit ihr verwandten sittlichen Tugenden und Pflichten" enthaltend, erschien vor Kurzem in zweiter Auflage. (Freiburg, Herder. 1885. 294 S.). Betreffs des ersten, „die Lehre von den Tugenden und Pflichten des Menschen in seinem Verhältniß zu Gott und zu sich selbst" behandelnden Theiles vgl. die Recension in dieser Zeitschrift, Jahrg. 1879 S. 378 ff.



sich S. ausführlich über die Lehre von Gott als unserm letzten natürlichen und übernatürlichen Endzwecke. über die Nothwendigkeit eines Sittengesetzes, über die Pflicht, das Naturgesetz auch unter der von Luther so arg mißdeuteten „evangelischen Freiheit“ zu beobachten; über den Unterschied zwischen Pflicht und Rath, einen Lehrpunkt, der auf's Innigste mit der einen Theil der Moral ausmachenden Lehre von der christlichen Vollkommenheit zusammenhängt. Der Lehre von den menschlichen Handlungen und ihrer Imputabilität geht sogar eine kurze Darstellung der Seelenvermögen des Menschen voraus, welcher überdieß dann die Beweise für die Freiheit des Willens folgen. In der Behandlung der Tugenden schließt sich der Verf. namentlich enge an Thomas von Aquin und die Scholastik an, ebenso bei der Erklärung des Wesens und der Wirkungen der Sünde.

Wenn es nun auch nicht möglich war, auf so engem Raume alle diese Grundwahrheiten der christlichen Moral erschöpfend zu behandeln, so müssen wir doch dem Verf. auch für das uns Dargebotene Dank wissen. Manche der hier aufgestellten Lehren wurden seit geraumer Zeit in der Theologie nur wenig besprochen. Die Dogmatik hat jene Lehrabschnitte, welche dem zweiten Theile der theologischen Summa des h. Thomas entsprechen und von den vor- wie nachtridentinischen Scholastikern oft sehr eingehend behandelt wurden, ganz bei Seite gelassen. Die Moral aber wandte sich mehr den casuistischen Einzelheiten zu und sah sich im Interesse dieser gezwungen, die dogmatischen Grundlagen ihrer Principien bei den Lernenden und Lesern vorauszusetzen.

Rücksichtlich der Darstellung bemüht sich der Verf. kurz und bündig zu sein; doch würde das Buch weit mehr Nutzen stiften können, wenn die Darstellung etwas frischer und lebendiger wäre. Diesem Mangel möchten wir es auch zum Theile zuschreiben, daß die Beweisführungen manchmal nicht recht klar und durchsichtig sind.

In einer allgemeinen Moral interessirt vor Allem die Stellung, welche der Verf. den verschiedenen Moralsystemen gegenüber einnimmt. Von dieser hängt ja die endgiltige praktische Lösung jener vielen Fragen ab, welche die specielle Moral behandelt, sowie vorzüglich jener unzähligen Gewissensfälle, welche der Wechsel der alltäglichen Vorkommnisse herbeiführt. War der Verf. in seinen dogmatischen und philosophischen Darlegungen ausführlich, so befremdet um so mehr die Kürze bei der Darlegung und Begründung des Moralsystems. S. bekennt sich dem Probabiliorismus gegenüber zum Probabilismus. Die Beweise für letzteren sind nun allerdings angegeben, aber mehr

angedeutet als ausgeführt und daher weniger überzeugend. Eine eingehende und stringente Beweisführung ist aber hier um so mehr erforderlich, als das probabilioristische System etwas den oberflächlichen Blick Bestechendes hat.

Ueber die Controverse zwischen dem einfachen Probabilismus und dem Aequiprobabilismus, wie er von den Verfassern der Vindiciae Alphonsianae, von Konings, Marc u. s. w. dem h. Alphons zugeschrieben wird, spricht sich der Verfasser in folgender Weise aus: „Es ist allerdings schwer, die absolute Geltung der vom h. Alphons angeführten Grenzen für die Probabilität zu erweisen, aber es ist noch mehr einleuchtend, daß der probabilismus purus, weil er für die Probabilität einer opinio probabilior gegenüber keine genauen Schranken angibt, leicht zum Laxismus führt". Sodann führt er einige Fälle an, in welchen der Aequiprobabilismus, andere, in welchen der einfache Probabilismus besser Anwendung findet. Damit ist eigentlich denn doch die innere Unhaltbarkeit des Aequiprobabilismus als System mit hinreichender Deutlichkeit zugegeben. Läßt es sich nicht erweisen, daß eine opinio certe probabilior pro lege die gegentheilige pro libertate in jedem Falle zu einer dubie oder tenuiter probabilis macht — darin soll ja die vom h. Alphons gesetzte Schranke bestehen — so bleibt nur der doppelte Ausweg, entweder diese Ansicht ganz fallen zu lassen, oder diesen Worten eine mildere Deutung in dem Sinne zu geben, daß der Ueberschuß an Probabilität der opinio probabilior so bedeutend sein müsse, daß die gegentheilige Meinung nicht mehr als solide probabilis erscheint.[1]) Für dieses letztere sprechen sich denn auch die Vertreter des einfachen Probabilismus aus. Sie sind dadurch in den Stand gesetzt, in viel wirksamerer Weise für die Auctorität des heiligen Lehrers und seiner Werke einzutreten, als jene, welche ihn eine neue aber unerweisbare Lehre vortragen lassen. Wenn der Verf. aber meint, der probabilismus purus führe ohne jene Schranken zum Laxismus, so kann darin doch kein Grund liegen, seinem Princip unbeweisbare und daher auch unberechtigte Schranken zu setzen. Führt der einfache Probabilismus richtig aufgefaßt und angewendet zum Laxismus, dann muß sein Princip falsch und verwerflich sein. Daß er aber, falsch aufgefaßt oder angewendet, ausarten kann und wirklich ausartet, darf uns weder Wunder nehmen, noch kann es einen Grund abgeben, am Princip

---

[1]) Vgl. Dr. Franz Ludwigs „Zur Frage über das Moralsystem" in dieser Zeitschr. 1879, 266 ff.

etwas zu ändern. Vor falscher Auffassung und Anwendung ist wohl kein Grundsatz geschützt.

Einige andere Einzelheiten seien hier noch kurz angemerkt. Auffallend war es uns, daß der Verf. an mehreren Stellen jene allzu rigorose Meinung, zum meritum de condigno werde erfordert, daß die gute Handlung aus dem Motive der vollkommenen Liebe hervorgehe, als die wahrscheinlichere hinstellt. Vgl. über diese Frage Mazzella De virtutibus infusis disp. VI. art. VII. §. II.; Hurter Comp. theol. dogm. tom. III. n. 257 ss. (ed. V.). — Warum S. 59 gesagt wird, daß „man das Pflichtmäßige nur ausnahmsweise geloben kann", ist nicht ersichtlich. — Auf S. 66 spricht sich der Verf. für die, wie uns scheint, ganz richtige Ansicht von der mittelbaren Herleitung der Staatsgewalt im Staatsoberhaupte von Gott aus. Wenn er aber dann S. 67 bemerkt, der Besitz der höchsten Gewalt im Staate reiche allein noch nicht hin, um die Rechtmäßigkeit desselben zu beweisen; „es muß sich der Besitz als eine Fügung des göttlichen Willens und der göttlichen Providenz kundgeben, und ein Beweis hiefür ist neben Anderem auch die allgemeine Anerkennung von Seiten des Volkes", so ist damit dem Volkswillen doch zu viel eingeräumt. Was immer man dann auch von der Empörung gegen die rechtmäßige Obrigkeit, falls diese die Rechte der Unterthanen vielfach und in gröblichster Weise verletzt, halten mag, so läßt sich die absolute Unerlaubtheit derselben mit der Verwerfung der 63. These des Syllabus nicht in Beziehung bringen. — Was S. 73 Anm. 2. über die Erwerbung des Quasi-Domicils gesagt wird, stimmt nicht mit den Erklärungen der römischen Kurie überein. Aus letzteren geht hervor, daß die von S. vertretene Auffassung des Breves Benedict XIV. Paucis abhinc irrthümlich ist. Vgl. De Angelis Praelect. jur. canon. l. IV. tit. III. n. 4 s.; Ballerini hat die ganz richtige Erklärung des Breves gegeben Theol. mor. tom. II. n. 846 (a). — Daß Gewohnheiten gegen die Kirchengesetze mit 20 Jahren verjähren, ist unrichtig; jene Kanonisten, welche sich nicht für den Zeitraum von 40 Jahren entscheiden, nehmen eine Dauer von 10 Jahren als genügend an. — S. 179 findet sich die Ansicht des h. Alphons über die Unerlaubtheit bedingter Begierden nach Sündhaftem ungenau wiedergegeben. Der heilige Lehrer hält solche Begierden nicht immer und nicht deshalb für läßliche Sünden, weil sie sündhafte Dispositionen in der Seele voraussetzen; denn das thun sie in Wirklichkeit häufig gar nicht; er sagt nur, sie seien gewöhnlich gefährliche oder doch müssige Wünsche „quum communiter sint periculosa aut saltem otiosa." Darum besteht denn auch

über diesen Punkt keine Meinungsverschiedenheit zwischen dem h. Alphons und den übrigen Theologen, wie der Verf. eine solche zu finden meint.

Ueberraschend ist, daß S. 132 an der Pflicht festgehalten wird, jeden Morgen die gute Meinung zu machen, um dadurch die ihrem Gegenstand nach indifferenten Tageswerke zu sittlich guten Werken zu erheben. Denn anders als von einer Pflicht lassen sich die Worte des Verf. nicht verstehen, wenn er sagt, „die am Morgen gefaßte und am Tage nicht etwa durch eine Todsünde retractirte gute Meinung reicht schon hin, die regelmäßigen Berufsarbeiten zu guten zu machen. Bei außerordentlichen Handlungen, welche nicht virtuell in der guten Meinung eingeschlossen waren, ist daher die gute Meinung zu erneuern." Und doch ist es bekannt, daß auch die Vindiciae Alphonsianae sowie Konings u. A. jenen Ausdruck des h. Alphons, der dieser Ansicht günstig gedeutet werden könnte (oportet), dahin mildern, daß mit demselben nur ein Rath ausgesprochen werde, alltäglich oder auch öfter im Tage Gott seine Werke aufzuopfern. Generatim satis est, sagt Scavini richtig, ut velimus honeste et bene agere; hoc enim implicite est revereri Deum et actiones nostras ad illum virtualiter referre. Theol. mor. (ed. XIII.) tom. I. n. 49. Um in diesem Willen zu verharren, ist es doch nicht nothwendig, daß man ihn gerade jeden Morgen erneuert. Vgl. Pruner, Moraltheologie 2. Aufl. S. 36.

Was die Lossprechung der Rückfälligen betrifft, so beschränkt sich S. darauf, die in letzterer Zeit als etwas zu strenge dargestellte Lehre des h. Alphons einfach zu wiederholen. Wir sind allerdings der Meinung, daß der heilige Lehrer in dieser eminent praktischen Frage zwar an und für sich ganz richtig geurtheilt hat; aber dennoch glauben wir, daß seine Ausdrücke nicht ganz glücklich gewählt sind, indem diese das Urtheil dem Leser nahelegen, es sei bei dem Rückfälligen ein höherer Grad von Reue erforderlich als bei einem sonstigen Sünder, oder mit anderen Worten: es seien die extraordinaria signa poenitentiae gleichbedeutend mit signa extraordinariae poenitentiae. Daß aber ein höherer Grad von Reue und Vorsatz bei einem Rückfälligen vorhanden sein müsse, als bei einem anderen Sünder, dafür läßt sich gewiß kein Grund angeben. Darum glauben wir, hätte der Verf. dem Ansehen des heiligen Lehrers einen größeren Dienst erwiesen, wenn er seine Worte erklärt, und dadurch vertheidigt hätte, als daß er sie einfach wiederholt, ja durch Weglassung einiger beim h. Alphons sich findender Ausdrücke fast noch verschärft hat.

Joseph Biederlack S. J.

Die Geschichte des Bisthums Bamberg. Nach den Quellen bearbeitet von J. Looshorn. I. Band: Die Gründung und das erste Jahrhundert des Bisthums Bamberg oder: Die Heiligen Kaiser Heinrich und Kunigunde. München, Zipperer. 1886. VIII und 544 S.

In der richtigen Erkenntniß, daß historische Monographien die Bausteine sind, aus welchen die Landesgeschichte sich aufbaut, hat man in neuerer Zeit mit lobenswerthem Eifer sich bemüht, die Geschichte der einzelnen Diöcesen in Bayern in abgerundeten Abhandlungen zu bearbeiten. Um die älteren Arbeiten (Meichelbeck für München-Freising, Ussermann für Würzburg und Bamberg) zu übergehen, sei hingewiesen auf Remling, Geschichte der Bischöfe von Speier, 2 Bände, und 2 Bände Urkunden, 1852 ff.; Sax, Geschichte des Hochstifts Eichstädt, 1858, jüngst von demselben in zwei Bänden neu bearbeitet, 1884/85; Schrödl, Passavia sacra 1875, und Röhm, das historische Alter der Diöcese Passau 1880. München-Freising besitzt die werthvollen Materialiensammlungen von Deutinger, 1849 ff., und die jüngst vollendete Beschreibung der Diöcese von Meyer-Westermeyer; Augsburg außer der Geschichte seiner Bischöfe von Placidus Braun, 4 Bände 1813 ff., die mustergültige Geschichte der Diöcese von Erzbischof von Steichele; Regensburg hat in Prof. Janner (1883) einen tüchtigen Historiographen gefunden. Für die drei fränkischen Diöcesen wurden in den sechziger Jahren Regestensammlungen angelegt; die Eichstädter werden von Prof. Lefflad (4 Hefte) publicirt, die Bamberger und Würzburger sind geordnet und harren der Publication.

Als die jüngste Arbeit auf diesem Gebiet liegt uns die oben genannte Schrift von Looshorn vor. Der erste Abschnitt (1—33) behandelt die Zeit vor Gründung des Bisthums, Land und Leute, Christianisirung, die 14 karolingischen Slavenkirchen, Fuldaer Besitzungen, die Babenberger Grafen. Der zweite Abschnitt (34—327) behandelt in sechs Unterabtheilungen die Gründung des Bisthums durch Heinrich den Heiligen und die Geschichte des heiligen Kaiserpaares. Der dritte Abschnitt (328—503) die Bischofsgeschichte von 1007—1102 (Eberhard, Suidger — Papst Clemens II., Hartwig, Adalbero, Günther — dessen Kreuzfahrt, Hermann — Simonist, Rupert). Beigegeben ist ein Inhaltsverzeichniß und ein sorgfältig gearbeitetes Orts- und Personenverzeichniß (507—537). Die typographische Ausstattung ist musterhaft.

Der Verfasser versprach in der Subscriptions-Einladung, die Bamberger Geschichte nach den Quellen zu bearbeiten und dieses Versprechen hat er in der That gehalten. Mit bewun-

derungswürdigem Fleiße hat er alle die Zeitgeschichte behandelnden Annalisten gelesen und verwendet. Ebenso hat er die sämmtlichen angezogenen Urkunden nicht bloß nach den Editionen benützt, sondern diese nach den im Reichsarchiv zu München befindlichen Originalen verglichen und auf Grund der Vergleichung eine bedeutende Zahl dankenswerther Correcturen geboten. Auch ist verdienstlich, daß der Verfasser bei vielen urkundlichen Ortsnamen die jetzige Benennung beigesetzt hat; zur Erklärung nicht weniger macht er zweckmäßige Conjekturen. Die Leser, welche wissen, wie ältere Ortsnamen unter dem Einfluß sprachlicher Gesetze und im Munde des Volkes oft bis zur Unkenntlichkeit umgebildet wurden, werden die Arbeit zu schätzen wissen, welche in diesen Partien des Buches verborgen liegt und werden dem Verfasser Dank dafür wissen. Doch finden sich einige Irrungen und manche Namen hätten noch durch Vergleichung mit neueren Karten Erklärung finden können. Endlich ist hervorzuheben, daß die ganze Arbeit, aus der Feder eines katholischen Priesters stammend, von einem kirchlich-gläubigen Geiste durchweht ist, und daß insbesondere die großartigen Persönlichkeiten des hl. Kaiserpaares, der Bischöfe Eberhard, Suidger und Günther, Gregor's VII. mit wohlthuender Pietät behandelt sind.

Dagegen haben wir die Auswahl des Stoffes zu beanstanden. Schon in der Ankündigung des Werkes fiel uns auf, daß der erste Band den Nebentitel führen sollte: „Die Heiligen Kaiser Heinrich und Kunigunde." Gewiß kann die Gründungsgeschichte des Bisthums Bamberg nicht gegeben werden ohne eingehende Darstellung der liebevollen persönlichen Bemühungen der beiden Heiligen um das Zustandekommen der Stiftung. Aber die Einfügung ihrer ganzen Biographie erscheint uns als ein Fehler gegen die Einheit des Planes, welche man bei derartigen Monographien besonders fordern muß. Die Gründung des Bisthums Bamberg ist nur eine einzige Episode in dem ruhm- und thatenreichen Leben des heiligen Kaisers; wegen dieser wichtigen kirchlichen Stiftung nun aber auch seine ganze Jugendgeschichte, seine Königswahl und seine Kaiserkrönung, alle seine Feldzüge nach Italien, nach Burgund und Polen, das Leben der hl. Kunigunde im Kloster Kaufungen, Beider Canonisation (mit wörtlicher Anführung der Bullen) zu erzählen, und zwar auf 289 Seiten, von welchen nur einige 40 Seiten auf die Gründung des Bisthums kommen, das ist ein Verstoß gegen die innere und äußere Einheit.[1]) — Auch bei

[1]) Allerdings ist bis in die Gegenwart herein mit Recht betont worden, daß die Bamberger Diöcese keine Geschichte ihrer hl. Stifter habe. Die

der dritten Abtheilung beanstanden wir, daß der Verfasser Vieles hereingezogen, was wohl zur deutschen, nicht aber zur Bamberger Geschichte gehört. Daß der Bamberger Udalrich die betreffenden Aktenstücke in seinem Codex gesammelt hat, ist doch kein Grund, sie auch in die Bamberger Geschichte einzuflechten. Die Wahl Hildebrands zum Papst, mit wörtlicher Anführung des Wahlprotokolls, die Synoden von Worms, Rom und Brixen, die Vorgänge in Canossa, überhaupt die ganze Geschichte des von Heinrich IV. inscenirten Culturkampfes, müßten, wenn der von dem Verfasser eingehaltene Plan maßgebend wäre, in jeder Geschichte einer deutschen Diöcese ebenso besprochen werden, da eben alle deutschen Bischöfe entweder Anhänger oder Gegner von Heinrichs Kirchenpolitik waren. Wohl sind die Beziehungen der Einzelterritorien zum Allgemeinen vielfältige und innige. Aber die Specialgeschichte eines kleinen Territoriums muß die Kenntniß der gleichzeitigen großen Ereignisse in Kirche und Staat voraussetzen und an dieselben nur anknüpfen.

Den großen Raum, welcher bei weiser Mäßigung erspart worden wäre, hätten wir lieber benützt gesehen zu eingehender Schilderung der Culturgeschichte, der Prachthandschriften, Prachtgewänder u. s. w., welche der Domschatz besaß, der Thätigkeit der Michelsberger Schreibschule u. dgl. Ferner ist Geschichte des Bisthums doch nicht blos Geschichte der Bischöfe; wir hätten vielmehr eine Angabe der Pfarreien gewünscht, welche nach den allerdings mageren Quellen als solche sich erkennen lassen. Auch wäre eine Beilage erwünscht gewesen, in welcher die in den Schenkungsurkunden ohne Ordnung aufgeführten, im Bisthum gelegenen Orte nach den jetzt bestehenden Dekanaten

---

seiner Zeit verdienstvolle Geschichte derselben von P. Joseph a Virgine Maria (Bamberg 1716) ist veraltet und längst vergriffen; die der hl. Kunigunde von Noel (Luxemburg 1857) ist nur wenig in Franken bekannt geworden. Durch Looshorn's Arbeit ist aber das Bedürfniß nach einer solchen Biographie keineswegs befriedigt. Die politische Thätigkeit des hl. Heinrich haben Hirsch und dessen Fortsetzer in den „Jahrbüchern des deutschen Reichs unter Heinrich II.“ 3 Bände, 1862 bis 1875, eingehend und erschöpfend geschildert. Der akatholische Standpunkt derselben macht allerdings manche Correcturen nöthig. Was wir brauchen, das ist eine lebendige und anziehende Schilderung des kirchlichen Sinnes und des persönlichen Tugendlebens der beiden Heiligen, welches sich wie ein goldener Faden durch ihre ganze Regierungszeit hindurchzieht. Gelegentlich einer solchen Schilderung, die allerdings noch im Schooße der Zukunft verborgen liegt, ließen sich die nöthigen Rectificationen der Darstellungen von Hirsch, Giesebrecht, Riezler u. A. leicht einschalten. Nachahmungswerthes Muster für eine solche Geschichte wäre die des h. Otto von Sulzbeck. (Regensburg 1865).

oder Amtsbezirken geordnet wären, mit Angabe der Zeit, da sie zum erstenmal urkundlich erwähnt sind. Dadurch wäre eine Uebersicht über die Besiedelungsverhältnisse der Diöcese im ersten Jahrhundert ihres Bestandes ermöglicht. Vielleicht hat der Autor die Güte, diesem Wunsch im zweiten Band Rechnung zu tragen. — Auch die wichtigen Schenkungen in Kärnthen, welche zwar nicht zum Bisthum, zum geistlichen Jurisdictionsgebiete, aber doch zum Hochstift, also zur Dotation des Bisthumes gehören, und sieben Jahrhunderte bei demselben blieben, sind nicht erwähnt.

Haben wir es oben als einen Vorzug der Arbeit bezeichnet, daß die Geschichte nach den Quellen bearbeitet ist, so müssen wir es dagegen als einen Fehler bezeichnen, daß so vielfach mit den Worten der Quelle erzählt ist. Die Methode, die Quellen öfters selbstredend einzuführen, ist ohne Zweifel sehr zu empfehlen, und Janssen hat dieselbe in klassischer Weise angewandt. Aber das darf in der Regel nur dann geschehen, wenn es gilt, eine landläufige Ansicht kräftiger zu widerlegen, als dieß durch einfache Erzählung geschehen würde, oder wenn die Worte der Quelle so plastisch sind, daß sie den Schreiber und seine Zeit besonders charakteristisch zur Anschauung bringen. Looshorn aber erzählt auch ganz einfache Dinge mit Vorliebe mit den Worten der Quellen, und da er die Eigenthümlichkeit hat, die Quellen nicht mit Anführungszeichen als solche hervortreten zu lassen, so werden die meisten Leser die zahlreichen stilistischen Härten, die sich durch die wörtliche Uebersetzung ergeben, dem Autor selbst zur Last legen.

Wer das Latein der Annalisten kennt, wird in vielen Fällen aus dem deutschen Text bei Looshorn eine ganz zutreffende Rückübersetzung machen können. So S. 96 „er wurde als Herzog applaudirt"; 102 „dem Kloster wurde ein Markt erlaubt"; 346 „ein Diakon mit gutem Zeugniß"; 422 „ein Kaplan von nicht zu verachtender Anlage"; 424 „der Mann mit der scharfen Treue gegen Gott"; 443 „sie rasten mit Händen . . so gegen ihn" u. s. w.

Eine Reihe von Quellenberichten über dasselbe Ereigniß wird man nur dann anführen, wenn es gilt, den Maßstab der Kritik an eine bestimmte Behauptung zu legen, nicht aber, wenn es sich um eine einfache Erzählung handelt. Hier aber ist die Kreuzfahrt des Bischofs Günther erzählt nach den neben einander gestellten wörtlichen Berichten des Marianus Scotus (S. 394), der Annalen von Altaich (394—400), des Abtes Ingulph (400), und des Lambert von Hersfeld (401). Verschmolzen und in fließendem Deutsch des 19. Jahrhunderts erzählt, statt in dem Latein-Deutsch, welches die Färbung des 11. Jahrhunderts trägt, würde das ein sehr lebendiges Bild gegeben haben.

Die Citationen sind meistens mangelhaft; nur der Band der Monum. Germ. und etwa noch das Jahr des annalistischen Berichtes werden angegeben, selten die Seitenzahl.

Incorrect ist S. 352: Consecration eines Abtes, statt Benediction. Die auf S. 348 als Keltisch vermuthete Schrift wird wohl Irisch oder etwa Tironianisch sein. — Was soll man sich wohl dabei denken, daß Graf Hezzilo „an Einem Tage den Psalter mit 150 Abläßen gesungen" (S. 95)? Die bei Thietmar (MG. III, 805) genannten veniae sind Kniebeugungen; ähnliches erzählt bekanntlich das Brevier vom hl. Patricius. — Urna und staupus (S. 140) sind nicht Fäßchen und Becher, sondern urna ist Eimer, staupus Stauf oder in Bamberg gewöhnlicher Steft, ein ganz bestimmtes Maß. Ein Calendarium von St. Stephan in Bamberg reducirt: „1 Steufa facit 1 Maß ½ Seidlein und 1 Achtelein Bamberger Maß". Im 16. Jahrhundert machen 48 staupi einen Bamberger Eimer.

Die Berichte über das Verhältniß des hl. Heinrich zum Bischof Meinwerk von Paderborn (S. 276 ff.) würden wir gerne entbehrt haben. Im Eingang sind sie bezeichnet als Belege für „seine persönliche Demuth, treue Freundesliebe, gesellige Heiterkeit und witzige Schlagfertigkeit; am Schluß (S. 281) richtiger als Ergebniß von „Legende und Sage". Wir halten sie nur für sagenhafte Anekdoten, die zu dem Charakter von zwei ordentlicher Weise canonisirten Heiligen in keiner Art stimmen. Deßhalb hätten sie wegbleiben sollen. — Ganz entschieden tadelnswerth ist die Aufnahme des Berichtes über die ehelichen Verhältnisse Heinrich's IV. (S. 414. 480) und über einen Klosterscandal (S. 385). Solche Details sind nicht von der historischen Treue verlangt. Am allerwenigsten passen sie in ein für einen größeren Leserkreis bestimmtes Buch. Non omnia prosunt.

Wenn es uns gestattet ist, betreffs des zweiten und dritten Bandes, die noch zu erwarten sind, einen Wunsch auszusprechen, so wäre es der, daß der Verf. sich bei Darstellung des hl. Otto auf dessen Wirken in der Diöcese Bamberg beschränken möge. Das ganze Leben des Heiligen ist bereits von Sulzbeck in musterhafter Weise behandelt. Dagegen wünschen wir eingehend dargestellt die Geschichte der höchst interessanten Bamberger Immunitätsstreitigkeiten und die Geschichte des Bauernkrieges; der Bamberg betreffende Passus bei Bensen, der Bauernkrieg in Ostfranken, Erlangen 1840, ist ungenügend. Auch die Geschichte der Reformationszeit bedarf dringend einer Neubearbeitung. Heller, Reformationsgeschichte des ehemaligen Bisthums Bamberg, Bamberg 1825, ist durchaus unzuverlässig. Ebenso harrt die Periode des dreißigjährigen Krieges noch der ersten Bearbeitung. Die preußischen Invasionen sind von Schweitzer und Kilian in schönen Monographien (Berichte des historischen Vereins in Bamberg) erschöpfend dargestellt. Möge Herr Looshorn seinen großen Fleiß besonders der Erforschung der angedeuteten Perioden zuwenden.

Bamberg. Heinrich Weber.

Institutiones juris naturalis seu philosophiae moralis universae secundum principia s. Thomae Aquinatis ad usum scholarum ador navit Theodorus Meyer S. J. Pars I. Jus naturae generale continens ethicam generalem et jus sociale in genere. 8'. Friburgi. Herder. 1885. XXX. 498 p.

Vor fünf Jahren traten mehrere Gelehrte der deutschen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu mit dem Plane auf, einen vollständigen Cursus der Philosophie in sechs Bänden erscheinen zu lassen. Der Plan wurde allgemein mit Freuden begrüßt und der erste Band, die Naturphilosophie von P. Tilman Pesch, fand allseitigen verdienten Beifall. Von den weiteren Bänden wurde zunächst die Moralphilosophie von P. Meyer in Aussicht gestellt. Die vieljährige Lehrthätigkeit P. Meyer's und seine gediegene Schrift: „Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts" berechtigten uns, etwas Tüchtiges zu erwarten. Leider hinderte Kränklichkeit den Verfasser, seine Arbeit bis jetzt der Oeffentlichkeit zu übergeben. Für das lange Warten entschädigt vollauf die Reichhaltigkeit, Gründlichkeit und schöne Form des Werkes.

Der erste Theil, der gegenwärtig vorliegt, umfaßt in zwei Sectionen die allgemeine Ethik und das Socialrecht im Allgemeinen. Die wichtigsten Wahrheiten des ganzen Lehrstoffes trägt P. Meyer in scharf formulirten Thesen vor, die in der Regel auf ausführlichere Erklärungen folgen. Ist dann noch der eine oder der andere Begriff zu erklären, der Sinn oder das wechselseitige Verhältniß der einzelnen Theile der These klarer zu stellen, ist etwas hervorzuheben oder einzuschränken, so geschieht dies in den Praenotanda, die sehr häufig der eigentlichen Beweisführung vorangehen. Bei der Demonstration richtet er sein Hauptaugenmerk nicht so sehr auf die Zahl der Argumente, hierin beobachtet er eine weise Mäßigung; er sucht aber die besten und wirksamsten aus; er versteht es, den eigentlichen Kerngedanken treffend hervorzuheben und dessen ganze Kraft wirken zu lassen. Selbstverständlich kommt dabei die syllogistische Form in Anwendung; doch wird darum nicht auch jeder erläuternde Gedanke in einen eigenen Syllogismus gezwängt. In den „Corollarien" finden sich dann nicht allein wichtige Folgerungen und treffende Anmerkungen mitgetheilt, zur Ergänzung der in der These vorgetragenen Lehre und zur Beleuchtung verwandter Lehrpunkte, sondern diese enthalten auch gar Manches, was für das tiefere und umfassendere Verständniß der Moralphilosophie vom größten Belange ist. Sehr schätzenswerth sind auch die Notanda ad solvendas difficultates, die sehr oft auf eine These folgen. Die Schwierigkeiten er-

scheinen hier nicht nackt in einem kurzen Satze, sondern vielfach im Zusammenhange mit dem ganzen System des betreffenden Philosophen, dem sie entnommen sind. In der Besprechung sucht Meyer ihre Nichtigkeit in helles Licht zu setzen. Bald deckt er den Widerspruch auf, in dem die Behauptung der Gegner nicht allein mit der eben aufgestellten und bewiesenen These, sondern auch mit andern von der gesunden Philosophie allgemein anerkannten Wahrheiten steht; bald greift er auf die falsche Voraussetzung zurück; bald wägt er die Behauptung für sich ab und zeigt das Vernunftwidrige, das sie in sich birgt. So wird es dem Studirenden ermöglicht, einen tieferen Einblick in die falschen Systeme zu gewinnen und ihre innere Haltlosigkeit einzusehen. So viel über die Methode des Verfassers. Wenden wir uns nun zum reichen Inhalte des Werkes.

Das erste Buch der ersten Section ist der Untersuchung über das Ziel und Princip der menschlichen Thätigkeit gewidmet. Als Einleitung und Grundlage wird in klar formulirten Axiomen aus der Cosmologie und Psychologie dasjenige vorausgeschickt, was sich auf die Thätigkeit der geschaffenen Ursachen überhaupt bezieht. Der Ethiker frägt nach jenem Ziele des Menschen und seiner Thätigkeiten, welches ihm Gott, sein Schöpfer, gesetzt und dem entsprechend er die Natur des Menschen eingerichtet hat. Demnach muß sich aus der Erkenntniß der Natur oder vielmehr aus der Erkenntniß aller ihrer Fähigkeiten, wie sie einer einheitlichen Tendenz untergeordnet sind, die Erkenntniß des Endzieles erschließen. Auf diesem Wege führt der Verf. stufenweise zu der Erkenntniß, daß unser letztes Ziel in der Erlangung der Glückseligkeit besteht und daß nur der vollkommene Besitz Gottes, des unendlichen Gutes, glücklich machen kann.

Nach der These über die subjective Glückseligkeit berührt der Verf. in den Anmerkungen zur Lösung der Schwierigkeiten auch die Controverse über die Auferstehung des Leibes in bloßem Naturzustande. Er tritt entschieden für die negative Meinung ein. Ohne Zweifel werden für die Auferstehung auch Gründe vorgebracht, die gar kein Gewicht haben; es läßt sich aber, so will es uns scheinen, ebensowenig läugnen, daß das eine oder andere Argument eine nicht zu unterschätzende Beweiskraft hat. Jedenfalls, wenn man mit dem Verf. nach der Lösung der gegentheiligen Gründe sagen kann: die Seins- und Thätigkeitsweise der Seele ohne Körper sei viel vollkommener und freier, so daß sie keinen Grund habe sich nach der Wiedervereinigung zu sehnen, so ist es schwer einzusehen, wie diese ganze Disputation beitragen soll, die Vernunftmäßigkeit der glorreichen Auf-

erstehung zu erweisen. Im Scholion zur selben These bringt M. noch eine andere bei den alten Scholastikern viel bestrittene Frage zur Sprache, ob nämlich das Wesen der subjectiven Glückseligkeit in dem Erkenntniß- oder dem Willensakte bestehe. Der Verf. macht die erstere Ansicht zu der seinigen; aber der von der Gotteserkenntniß der gefallenen Engel hergenommene Grund dürfte denn doch nicht stichhaltig sein. Zwischen dieser Erkenntniß und der Erkenntniß wie sie der Mensch in statu termini auch im natürlichen Zustande haben würde, muß doch ein sehr großer Unterschied anerkannt werden.

Die Norm der Sittlichkeit bildet die Hauptfrage des zweiten Buches. In Bezug auf die Sittlichkeit wird zuerst gegen die Vertheidiger des Positivismus und noch mehr gegen die Anhänger der unabhängigen Moral der innere, wesentliche Unterschied zwischen dem sittlich Guten und dem sittlich Schlechten eingehend und gründlich nachgewiesen. Hier gibt der Verfasser einen geschichtlichen Ueberblick über die falschen Systeme. Solche historische Darstellungen finden sich noch des öftern und wir sind dem Verf. dafür besonderen Dank schuldig. Denn es werden in ihnen nicht allein die Systeme classificirt, sondern auch ihre Quellen und gemeinschaftlichen Berührungspunkte angegeben; ihre Hauptvertreter sowie deren wichtigere Werke werden mitgetheilt; ihre innere Entwickelung und ihr Zusammenhang mit den Irrthümern, die unser Jahrhundert erschüttern, tritt klar vor das Auge. Zu sehr ins Einzelne konnte er natürlich nicht eingehen, aber auch so bieten diese Skizzen des Belehrenden und Anregenden sehr viel. Grotius anerkennt den wesentlichen Unterschied zwischen dem sittlich Guten und dem sittlich Bösen, meint aber, dieser Unterschied würde auch in der absurden Hypothese: Gott existire nicht, bestehen. Insoweit es sich um die speculativen Urtheile über die Sittlichkeit handelt, ist M. nicht abgeneigt, ihm Recht zu geben. Indeß ist es uns unerfindlich, wie man in dieser Hypothese von Sittlichkeit auch nur reden könnte. Sittlichkeit sagt ja ihrem Wesen nach eine Beziehung zum Ziele und zwar zum letzten Ziele; in besagter Hypothese gibt es aber kein letztes Ziel. Auch die vernünftige Natur kann nur insofern den sittlichen Unterschied begründen, als sie dem letzten Ziele conform eingerichtet und auf dasselbe hingeordnet vorausgesetzt wird.

Das Moralprincip untersuchend widerlegt er zuerst das eudaemonistische und das von Kant adoptirte stoische Princip, dann wird in zwei auf einander folgenden Thesen die richtige Lehre aufgestellt: der letzte und absolute Grund des sittlichen Unterschiedes ist die göttliche Vernunft, insofern sie die absolute

Norm alles sein Sollenden ist; die nächste, wesentlich secundäre und relative Norm der Sittlichkeit ist die menschliche praktische Vernunft. Tief metaphysisch und eingehend ist die Begründung, warum die erschaffene Vernunft nur secundäre Norm der Sittlichkeit sein könne. Der Verfasser liebt überhaupt die metaphysischen Beweise und entwickelt sie mit großer Präcision und Klarheit in ungezwungener leichter Form.

Die Frage, ob es in concreto sittlich indifferente Handlungen gebe, wird verneint, weil eben eine jede menschliche Handlung irgendwie auf das letzte Ziel gerichtet werden muß. Hier hätten wir ein näheres Eingehen auf die Art und Weise dieser Hinordnung gewünscht, namentlich wegen der Unklarheit und Unbestimmtheit, womit manche Moraltheologen über diese Frage sprechen.

Das dritte Buch enthält in drei Kapiteln die Lehre über das Gesetz im Allgemeinen, dann über das natürliche und positive Gesetz. Grundlegend für die ganze Moralphilosophie ist das natürliche Sittengesetz, deßhalb wird seine Existenz mit Nachdruck bewiesen, und zwar werden die Argumente a priori so gestellt, daß dem Leser zugleich evident wird, die verpflichtende Kraft der Naturgesetze könne nur Ausfluß des göttlichen Willens sein. Ein großer Vorzug des vorliegenden Werkes ist die stete Berücksichtigung der neueren Irrthümer und ihre ebenso ruhige und würdevolle als allseitige und gründliche Widerlegung. Eine solche erfährt an dieser Stelle das Kant'sche Moralsystem, das den Menschen und seine Handlungen von Allem emancipiren möchte, was über demselben steht. Beim positiven Gesetze wird in einer eigenen These hervorgehoben, daß die verpflichtende Kraft desselben im natürlichen Gesetze wurzle und im Zusammenhange damit unter den wesentlichen Bedingungen des positiven Gesetzes besonders betont, daß dasselbe niemals eine verpflichtende Kraft haben könne, wenn es gegen das göttliche Gesetz verstößt, was in unseren Tagen, der Schule des modernen öffentlichen Rechtes gegenüber, der der Staat Naturgesetz und höchstes Rechtsgesetz, ja Gott ist, von größter Bedeutung ist.

Den Schluß der allgemeinen Ethik bildet eine kurze Abhandlung über die Tugenden und die Laster. Bei diesen schönen und anziehenden Ausführungen hätten wir sowohl wegen der Wichtigkeit dieses Theiles als auch, weil derselbe in neuerer Zeit verhältnißmäßig wenige Bearbeiter gefunden hat, eine etwas größere Ausführlichkeit gewünscht. Ohne Schaden für den Leser hätte dafür einiges andere, wie z. B. die Lehre vom Probabilismus oder auch die von der Willensfreiheit, an dieser Stelle kürzer abgemacht werden können.

Schon auf dem Titelblatte bekennt der Verfasser, daß er seine Institutiones nach den Principien des hl. Thomas gearbeitet habe. Hievon könnte uns schon ein flüchtiger Blick namentlich in die erste Section überzeugen, wo fast auf jeder Seite der hl. Thomas citirt erscheint. Doch das nähere Studium zeigt uns erst recht deutlich, wie wahr diese Worte auf dem Titelblatte sind. Die unsterblichen Werke des englischen Lehrers werden auf die mannigfaltigste Weise benützt, und zwar so, daß man sieht, der Verfasser hat die Schätze, die in denselben aufgespeichert liegen, zu seinem Eigenthume gemacht und schöpft daraus mit größter Leichtigkeit. Bald legt er aus verschiedenen Stellen oder auch Werken den Gedankengang des hl. Lehrers vor; bald deutet er etwas nur kurz an und verweist dann den Leser an die Quelle; bald läßt er auf einen ausführlich gegebenen Beweis die wenigen Worte des hl. Thomas folgen, um so seine Tiefe und Reichhaltigkeit zu zeigen. Auch bei Widerlegung neuerer Irrthümer geht er auf die Principien des englischen Lehrers zurück, um so praktisch zu erweisen, daß in seinen Werken die besten und schärfsten Waffen liegen gegen alle Feinde der Wahrheit. Daß er ihn gelegentlich gegen Angriffe und Verdrehung, wie z. B. von Seiten Stahls, in Schutz nimmt, brauchen wir kaum ausdrücklich zu erwähnen. Es dürften daher in dieser Beziehung wenige Publicationen wie diese den Intentionen Leo XIII. entsprechen.

Die zweite Section umfaßt in zwei Büchern die allgemeine Sociologie und das Recht, als das Band eines jeden socialen Organismus. Nach der Definition der Gesellschaft wird gegen Hobbes und Rousseau dargethan, daß der Mensch durch seine Natur zum gesellschaftlichen Leben sowohl in der Familie als auch im Staate wirksam angetrieben wird. Die Lehre von dem freien Gesellschaftsvertrag, welcher erst dem ursprünglichen außergesellschaftlichen Naturzustande des Menschen ein Ende gemacht hätte, ist zwar als Lehre, wenn wir vom Radicalismus absehen, überwunden; nichtsdestoweniger bleiben Hobbes und Rousseau die Väter der modernen politischen und socialen Revolution und eben deßhalb war es der Mühe werth nachzuweisen, daß ihre Grundlehre nichts als eine widersinnige Fiction ist.

Sehr angesprochen hat uns der ins Einzelne gehende Artikel über die Thätigkeit der Gesellschaft als solcher. Es wird das Princip, der Zweck und die Norm der socialen Thätigkeit ganz nach der Analogie bestimmt, wie in der ersten Section bei der menschlichen Thätigkeit überhaupt verfahren wurde. So läßt der Verf. reichliches Licht aus der Ethik

herüberströmen in die Sociologie. Das Verhältniß der Gesellschaft als moralischer Person zum Individuum als physischer Person wird mit vielen neuen und originellen Gedanken erklärt und die eigenthümliche sociale Thätigkeitsweise wird gleichsam in allen ihren Adern mit scharfer Beobachtungs- und Unterscheidungsgabe blosgelegt.

Die vorzüglichsten Irrthümer, die sich in die Rechtslehre und dann auch in die sociale Ordnung eingeschlichen haben, finden ihre gemeinsame Quelle in dem falschen Begriffe des Rechtes, den man vielfach aufgestellt und zu vertheidigen gesucht hat; es darf uns somit nicht Wunder nehmen, wenn M. diesen Begriff mit besonderer Sorgfalt entwickelt und gegen alle Angriffe sicher zu stellen sich bemüht. Nach der nominellen Definition wird der Begriff aus dem ideellen Zwecke des Rechtes näher erklärt und in seinen Elementen genau untersucht. Und da nicht allein Rechtslehrer materialistischer Richtung, die zwischen Recht und physischer Gewalt keinen Unterschied kennen, sondern auch Vertreter der historischen Schule, wie Stahl, die Erzwingbarkeit des Rechtes mit der physischen Gewalt dasselbe zu verwirklichen verwechseln, so war es geboten, auf die Erzwingbarkeit als nothwendige und wesentliche Eigenschaft des Rechtes hinzuweisen und sie von der physischen Gewalt, die dem Rechte entsprechende Pflicht wirklich zu erzwingen, zu unterscheiden. Hernach wird der schlechthin göttliche Ursprung des Rechtes seiner inneren Gültigkeit und Unverletzlichkeit nach dargethan. Schließlich wird der sonderbaren Inconsequenz jener Philosophen gegenüber, die einerseits den göttlichen Ursprung des Rechtes nicht weniger als des Moralgesetzes vertheidigen, andererseits dennoch in der Wirklichkeit wahre Rechte, die der göttlichen Ordnung zuwiderlaufen, anerkennen, das Verhältniß der moralischen und juridischen Ordnung zu einander bestimmt, wonach diese nur ein Theil der gesammten sittlichen Ordnung sein kann.

Im zweiten Kapitel des zweiten Buches nimmt der Verf. den wahren Begriff des Rechtes gegen die verschiedensten Angriffe in Schutz. Ausführlich wird die Philosophie des Rechts, welche Kant und dann Schelling und Hegel aufgestellt haben, besprochen. Die Unabhängigkeit der rechtlichen Ordnung von der sittlichen, die Thomasius nur andeutete, suchte Kant mit Hülfe seiner Kritik festzustellen. Durch den Zauber des Namens der Freiheit, die der Königsberger Philosoph als das eigentliche philosophische Fundament jeglichen Rechtes betrachtet, geblendet, folgte ihm in diesem Irrthume eine unabsehbare Anzahl von Rechtslehrern. So entstand die Kant'sche Rechtsschule, die namentlich in Deutsch-

land ein halbes Jahrhundert hindurch Alles beherrschte und den liberalen Ideen auf socialem und politischem Gebiete Eingang verschaffte. Wie sehr die ganze moderne Revolution auf Kant als ihren Vater hinweist, erhellt schon daraus, daß ihr höchstes und fruchtbarstes Princip, die Volkssouverainität, sich mit logischer Nothwendigkeit aus der Rechtstheorie Kant's ergiebt. Wie Kant, so suchten auch Schelling und Hegel den Menschen von dem göttlichen Gesetze in jeder Beziehung zu emancipiren, nur machen sie nicht die individuelle, sondern die allgemeine öffentliche Vernunft zum absoluten Gesetzgeber. Kant und Schelling zerstören den von Gott gewollten Organismus der Gesellschaft und setzen an seine Stelle den anarchischen oder mechanischen Atomismus, oder aber die absolute Staatsomnipotenz, in jedem Falle vernichten sie die persönliche Freiheit und Würde des Menschen.

Im letzten Kapitel wird die Existenz des Naturrechts gegen die sog. historische Schule mit Ausführlichkeit und Gründlichkeit bewiesen. Vielen Vertretern dieser Schule kann man redlichen Willen und unermüdliches Streben nach Wahrheit gewiß nicht absprechen, und so liefern gerade sie den schlagendsten Beweis, daß mit einer nur halben Rückkehr zur christlichen Philosophie nichts geholfen ist.

Die Darstellung ist durchgängig sehr klar, ruhig und edel, die Sprache leicht und elegant. Der streng logische Gedankengang, das systematische Aneinanderreihen der Abschnitte, gewähren dem Leser nicht selten wahren Genuß.

Wir schließen unser Referat mit dem Wunsche, es möge dem Verfasser Kraft und Gesundheit erhalten bleiben, damit er uns recht bald mit dem Abschluß des ganzen Werkes erfreuen könne.

Innsbruck. Johannes Czentár S. J.

Cursus Scripturae Sacrae, auctoribus R. Cornely, J. Knabenbauer, F. de Hummelauer aliisque Soc. Jesu presbyteris. Parisiis, sumptibus Lethielleux. 8°. maj.

Historica et critica introductio in utriusque Testamenti libros sacros, auctore Rudolfo Cornely S. J. I. Introductio generalis. 1885. 742 SS.

Von dem großartigen Unternehmen, dessen erster Band hier vorliegt, läßt sich die durch allzu häufigen Gebrauch etwas abgenutzte Wendung, es komme einem lange und tief gefühlten Bedürfnisse entgegen, mit vollstem Rechte aussagen. Ist es doch unleugbar, daß in unserem Jahrhundert das Bibelstudium und dessen Hilfswißenschaften die von der kirchlichen Theologie am

wenigsten gepflegten Fächer geblieben sind, was in Frankreich und Italien sogar zum einfachen Wiederabdrucke der großen nachtridentinischen Exegeten hat greifen laßen. Aber diese für ihre Zeit musterhaften Leistungen, welche mit den damaligen, noch sehr unvollständigen, wißenschaftlichen Mitteln und von den zugegebenen Prämissen der Authentie und Inspiration, wenigstens der protokanonischen Bücher, aus, vor allem den Sinn der einzelnen Bibelstellen gegen häretische Misdeutungen sicher zu stellen und der erbaulichen Anwendung vorzuarbeiten suchten, können jetzt nicht mehr allseitig genügen. Denn seitdem ist nicht nur das philologische Verständnis der heiligen Schriften auf Grund der semitischen Sprachforschung wesentlich gefördert und das archäologische und historische Material, namentlich durch die Entzifferung der ägyptischen und babylonisch-assyrischen Urkunden, bedeutend vermehrt worden; sondern es sind auch für Isagogik und Exegese ganz neue Aufgaben und Betrachtungsweisen aufgekommen. Zwar die Textkritik hatte schon durch Morin und andere ältere katholische Gelehrte einen vielverheißenden Aufschwung genommen, der, wenigstens für das alte Testament, erst in neuester Zeit wieder systematisch aufgenommen wird; leider begnügt sich schon seit lange die katholische Theologie auf diesem Gebiete für beide Testamente fast mit der Rolle eines unbetheiligten Zuschauers. Der Grund mag wol darin liegen, daß die Textkritik unmerklich in die brennenden, neuentstandenen Fragen der „höheren Kritik" übergeht, welche, Gleichartiges zusammenstellend und Verschiedenartiges sondernd, Entstehung und Zeitalter der biblischen Bücher untersucht, ihren Quellen nachgeht und dabei mitunter von den herkömmlichen abweichende Ansichten geltend machen will. Wir können übrigens von vornherein gewiss sein, daß derartige Annahmen, wenn wirklich bewiesen, niemals in Widerspruch mit der Glaubenslehre, sondern höchstens mit willkürlichen Voraussetzungen einzelner Theologen sein werden. Ein entschiedener Vorzug der neueren exegetischen Methode vor der älteren ist auch die durchgreifendere Einordnung der einzelnen Stellen in den sie beleuchtenden Zusammenhang sowol der Gedankenentwicklung des betreffenden Werkes, als auch der religiösen Ideen des Verfaßers und Zeitalters überhaupt.

Es fehlt also dem jetzt begonnenen großen Bibelwerke, welches Einleitung in die h. Schrift, biblische Archäologie, Grammatiken und Lexika der biblischen Sprachen und Commentare zu allen alt- und neutestamentlichen Büchern (wol auch eine heilige Geschichte?) enthalten soll, nicht an Gelegenheit, das von der katholischen Vorzeit Geleistete mannigfach zu be-

reichern und zu vervollkommnen. Manches von den hier erwähnten Gebieten liegt längst völlig brach, wie wir denn z. B. keinen einzigen den Anforderungen der Gegenwart entsprechenden katholischen Commentar zu den geschichtlichen Büchern des alten Testaments (einschließlich des Pentateuches!) besitzen; anderes ist in den letzten Jahren schon wiederholt von ausgezeichneten Gelehrten bearbeitet worden, ohne daß man jedoch deshalb den Gegenstand im mindesten für erschöpft halten dürfte.

Letzteres gilt auch von der Einleitung in die h. Schrift, deren allgemeinen, beide Testamente umfaßenden Theil uns P. Cornely hier vorlegt. Sie kann sich den besten neueren Einleitungen rühmlich zur Seite stellen und enthält, wie es schon ihr gewaltiger Umfang mit sich bringt, manches, was in jenen nicht so eingehend zur Sprache kommt. Abgesehen von den 15 Seiten Prolegomena, welche einen Ueberblick über die Geschichte der Einleitungswißenschaft geben und letztere als Vorbereitung zum Studium der h. Schrift, insbesondere durch Vertheidigung ihrer Autorität als solcher, definieren, besteht der ganze Band aus drei Dissertationen: über die Sammlung der h. Schriften zu einem Kanon, über ihre Bewahrung durch mehr oder weniger getreue Abschriften und Uebersetzungen, endlich über ihre Erklärung innerhalb und außerhalb der Kirche.

Die erste Dissertation enthält, außer Vorbemerkungen über Namen, Klassen und Perikopen der kanonischen Bücher, sowie einem Anhange über Apokryphen und etwaige verloren gegangene inspirierte Schriften, eine sehr eingehende und selbständig aus den Quellen geschöpfte Geschichte des alt- und neutestamentlichen Kanons. Ueberzeugend wird hier nachgewiesen, daß die deuterokanonischen Bücher des alten Testamentes während der drei ersten Jahrhunderte in der ganzen Kirche allgemein als kanonisch anerkannt waren, bis im vierten Jahrhundert die Bekanntschaft mit dem jüdischen Kanon zu ihrer theoretischen Ausscheidung bei einigen griechischen Kirchenvätern und auch bei dem h. Hieronymus führte, dessen Autorität dann später im Abendlande bis zum tridentinischen Concile manches Schwanken verursachte, während die kirchliche Praxis von allen diesen Irrungen ganz unberührt blieb. Nicht ganz so sicher scheinen mir P. Cornely's Resultate hinsichtlich des jüdischen Kanons. Esdras soll die protokanonischen Bücher zusammengestellt haben, wobei auch die nebelhafte „große Synagoge" des Talmud's nicht ganz fallen gelaßen wird (Kuenen's Identification der großen Synagoge mit der Versammlung Nehem. 8 wird nicht erwähnt). Später sollen dann nur bei den alexandrinischen Juden die deuterokanonischen Bücher hinzugekommen und dieser

erweiterte Kanon von Christus und den Aposteln der Kirche übergeben worden sein. Für den Abschluß des Kanons durch Esdras werden außer einem Congruenzgrund drei Zeugnisse beigebracht, Baba bathra 14b—15a, Josephus contra Apionem 1, 8 und 2. Machab. 2, 13. Aber jene Talmudstelle kann doch nichts für Ereignisse, die um sieben bis acht Jahrhunderte früher geschehen sein sollen, beweisen (wie wenig orientirt zeigt sich z. B. der Talmud doch selbst in der machabäischen Zeit!); die Stelle aus dem zweiten Machabäerbuche, eigentlich aus dem zweiten ihm vorausgeschickten Briefe, den viele katholische Theologen nur als mitgetheiltes Document, nicht als selbst inspirierte Schrift betrachten, zählt nur einen Theil der protokanonischen Bücher auf und erwähnt auch die Briefe der (heidnischen) Könige über Tempelgaben, welche doch an sich keine heiligen Schriften waren und denen im Kanon nur das eine Schriftstück Esdras 7, 12—26 entspricht. Josephus endlich sagt nur, die geschichtlichen Aufzeichnungen aus der Zeit nach Artaxerxes Longimanus hätten wegen des Mangels einer sicheren Prophetensuccession (denn die Geschichtsschreiber sind ihm zugleich Propheten) nicht das gleiche Ansehen mit den früheren, wobei er wol zunächst das erste Machabäerbuch im Auge hat und auf Stellen desselben wie 4,46; 9,27; 14,41 anspielt. Seine 22 kanonischen Bücher (5 mosaische, 13 historisch-prophetische und 4 poetisch-moralische) dürfen aber meines Erachtens nicht mit P. Cornely und fast allen anderen Gelehrten einfach für die des jetzigen jüdischen Kanons gehalten werden, da er die vier Königsbücher ebenso gut wie die fünf mosaischen besonders zählen muste und Job unmöglich zu den geschichtlichen Werken rechnen konnte. Die vier Dichtungen sind also Job, Psalmen, Proverbien und Jesus Sirach, welchen nicht nur mehrere talmudische Stellen[1]), sondern auch Josephus selbst (contra Apionem 2,24, wo er Sir. 42,14 als Ausspruch des Gesetzes citirt) ausdrücklich zur h. Schrift rechnen. Koheleth und Hoheslied, über deren Kanonicität gerade zu seiner Zeit unter den Juden gestritten ward, hat Josephus entweder nicht anerkannt oder als Anhang zu den Proverbien betrachtet, wie sie nach dem Prolog des h. Hieronymus zu den salomonischen Schriften gewöhnlich in hebräischen Handschriften gestanden zu haben scheinen. Zu den dreizehn historisch-prophetischen Büchern gehören jedenfalls Josue, Richter mit Ruth, die vier Königs-

[1]) Ueber die Bezeichnung des Siracidenbuches als h. Schrift aus der dritten Klasse des jüdischen Kanons vgl. Zunz, Gottesdienstl. Vorträge, S. 101—102; Fürst, Kanon des A. T., S. 98; Lattes, Supplemento al lessico talmudico, s. v. nagid.

bücher, Esther (mit den deuterokanonischen Bestandtheilen, welche Josephus benutzt), Isaias, Jeremias (wahrscheinlich nicht nur mit den Klageliedern, sondern auch mit seinem Briefe und Baruch, da beide nach vielen Zeugnissen früher auch den Juden als kanonisch galten), Ezechiel, Daniel und die Sammlung der zwölf Propheten. So bleibt noch Ein Buch übrig, und dies kann nur das sogenannte dritte Buch Esdras sein, eine jetzt am Schluße und, wie es scheint, auch am Anfange unvollständig erhaltene, ältere griechische Uebersetzung von Bestandtheilen, die sich, zum Theil in anderer und nachweisbar irriger Reihenfolge, in den kanonischen Büchern der Chronik, Esdras und Nehemias (welche ursprünglich nur Ein Werk bildeten) wiederfinden. Ihre Probe besteht unsere Behauptung durch die Thatsache, daß Josephus alle die Abschnitte jener drei biblischen Bücher, welche noch jetzt im „dritten Buch Esdras" erhalten sind, ausschließlich nach ihrer Form in diesem Apokryphon mittheilt.

Es scheint uns demnach, daß bei den Juden in der ganzen vorchristlichen Zeit kein streng fixierter Kanon und deshalb auch keine Verschiedenheit desselben in Palästina und Aegypten vorhanden war. Daß ein solcher Zustand so lästig und bedenklich gewesen sein würde, wie der Verfaßer anzunehmen scheint, will uns nicht einleuchten; die alte Kirche wenigstens befand sich bei einem ähnlichen ganz erträglich. Der Pentateuch war ja ohnedies die Grundlage der Religion; für die prophetischen Schriften fiel Anerkennung der Echtheit mit Annahme der Theopneustie unmittelbar zusammen; und ob ein Hagiographon mehr oder weniger gebraucht ward, darüber beunruhigten sich die alten Schriftgelehrten ebensowenig wie die Kirchenväter.

Daß nämlich auch der neutestamentliche Kanon durch mehrere Jahrhunderte noch nicht definitiv festgestellt war, zeigt der Verfaßer selbst in gründlichster Weise. Zu seinen übrigens sehr unbefangenen Angaben über die Antilegomena des neuen Testamentes möchte ich jedoch bemerken, daß die Stelle aus Euseb's Kirchengeschichte (6,14) über die Commentare des alexandrinischen Klemens durch das auf S. 177 nicht mitgetheilte weiterhin Folgende ein etwas geändertes Aussehen erhält; sowie, daß das Fehlen von 2 Petr., 2. 3. Joh., Jud. und Apok. in der Peschittho unmöglich dem auf die Monophysiten ganz einflußlosen Theodor von Mopsuestia Schuld gegeben werden kann (S. 176. 192); kennt doch der älteste syrische Kirchenvater, Aphraates, überhaupt nur Evangelien, Apostelgeschichte und paulinische Briefe.

Die zweite (textgeschichtliche) Dissertation beruht ebenfalls auf tüchtiger Kenntnis des hier so massenhaften und mannigfaltigen Materials. Unsere Vorbehalte hängen meistens, abgesehen von vereinzelten zu beanstandenden Kleinigkeiten, an denen es ja in einer solchen silva rerum unmöglich fehlen kann[1]), damit zusammen, daß der Verfaßer die großartige

[1]) Einige davon seien hier kurz notiert. S. 202: Der fehlende Abschnitt im 4. Buch Esdras ist jetzt auch im Lateinischen wiedergefunden. S. 240: Die hebräische Quadratschrift ist nicht aus dem babylonischen Exile

Entdeckung Lagarde's von dem Zurückgehn aller Documente des massoretischen Textes auf eine einzige, bald nach der letzten Zerstörung Jerusalem's als maßgebend angenommene Handschrift nicht vollständig anerkennt, sondern nur eine allmähliche Herausbildung jenes Textes in der Periode der Schriftgelehrten, nach welchem dann allerdings die hebräischen Handschriften fast consequent emendiert seien, zugibt (S. 255. 258. 500). Er vermisst Zeugnisse und Beweise für die Lagarde'sche Hypothese. Von äußeren Zeugnissen findet sich allerdings nur ein aus der gaonäischen Zeit stammendes in der Einleitung zu einem arabischen Pentateuch (mitgetheilt in Lagarde's Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs, I, S. 231, vgl. S. XII); um so lauter reden aber die inneren Gründe. Allen hebräischen Handschriften fehlen nicht nur im Consonantentext wirkliche Varianten, zu welchen man bei der Correctur übersehene Schreibfehler und Schwankungen hinsichtlich der scriptio plena nicht rechnen darf; sondern sie haben auch alle an gewissen Stellen dieselben, oft ganz evidenten, Fehler, sowie verschiedene graphische Eigentümlichkeiten, welche auf Versehen oder Unfällen eines Abschreibers beruhen. Dazu kommt, daß uns alle vorchristlichen Textzeugen, namentlich die biblischen Parallelstellen (Doubletten) selbst, die samaritanische Recension des Pentateuchs und die Septuaginta, mit Ausnahme weniger erst sehr spät übersetzter Bücher, einen vielfach bedeutend abweichenden, ja mitunter in einer ganz anderen Gestalt und Anordnung vorliegenden Text zeigen, während alle Uebersetzungen der protokanonischen Bücher des alten Testamentes aus nachchristlicher Zeit bereits den jetzigen massoretischen Text voraussetzen, mithin für diese Bücher eigentlich nur exegetische, aber keine kritische Bedeutung haben. Letzteres gilt auch von der Peschittho, die nur durch gelegentliche Benutzung der Septuaginta den Schein von Uebertragung nichtmassoretischer Lesarten erhält. Der Verfaßer bestreitet zwar (S. 411) jede Berücksichtigung der Septuaginta durch den alten syrischen Uebersetzer und will die Uebereinstimmungen beider theils auf abweichende Lesarten seiner hebräischen Vorlage, theils auf die exegetische Tradition, theils endlich auf angebliche Interpolation der Peschittho aus den späteren syrischen Bibelübersetzungen (welche doch durch die ältesten syrischen Bibelhandschriften thatsächlich als nicht stattgefunden nachgewiesen wird) zurückführen. Es genügt dagegen, einen beliebigen Abschnitt der Peschittho mit dem jetzigen hebräischen und dem alexandrinischen Texte zu vergleichen. Aus unzähligen nur Ein Beispiel: In Ps. 53 (Vulg. 52), V. 6 fand die

mitgebracht, sondern später den aramäischen Nachbarn entlehnt worden. S. 248: Es fehlt hier die Hypothese, wonach der von Nehemias 13,28 erwähnte Priester mit dem von Josephus fälschlich in die Zeit Alexander's verlegten Manasses identisch sei und den Pentateuch zu den Samaritanern gebracht habe. S. 373 Baschmurisch ist jetzt als Mittelägyptisch nachgewiesen. S. 378: Die thebanische Uebersetzung muß die älteste der koptischen sein, da nur sie Job ohne die origenischen Ergänzungen aus Theodotion hat. S. 383: Der mozarabische Ritus hat nichts mit den Goten zu schaffen. S 385: Ulfilas war nach dem Zeugnisse eines seiner Schüler strenger Arianer. S 420: Die deuterokanonischen Abschnitte in Esther und Daniel hat der h. Hieronymus selbst aus dem Griechischen übersetzt In den Literaturangaben fehlen einigemal wichtige Werke von Lagarde, Wright u. A. Die Entfernung des Verf. vom Druckorte hat manche störende, nicht immer berichtigte, Druckfehler verursacht; z. B. S. 166, Z. 38 lies: Encratitarum; S. 416, Z. 22 lies: Erizzo; S. 606, Z. 12 lies: saec. 16.

Septuaginta statt chônakh noch die ursprüngliche Lesart chanef, welche sie irrig in der nachbiblischen Bedeutung des Wortes mit ἀνθρωπαρέσκων übersetzt; die Peschittho folgt ihr nicht nur hierin, sondern gibt sogar statt des Sinnes (Heuchler) die zufällige Faßung des griechischen Wortes wieder: d'ailên d'šâfrîn lab'nainâšâ (eorum, qui hominibus placent).

Wir können demnach den auf S. 502 zusammengefaßten kritischen Grundsätzen des Verfaßers hinsichtlich der protokanonischen Bücher des alten Testamentes nicht so unbedingt zustimmen wie hinsichtlich des neuen Testamentes. Während hier bei der Fülle und Mannigfaltigkeit der bis nahe an den Ursprung hinaufreichenden Textzeugen bloße Conjecturen als ebenso verwegen wie überflüßig gelten müßen, kann man dieselben dort gar nicht entbehren, wo wir über die Geschichte des Textes während vieler Jahrhunderte so gut wie gar nichts wißen, dann aber (abgesehen vom samaritanischen Pentateuch) eigentlich nur zwei Handschriften besitzen, den Urtypus des massoretischen Textes und die Vorlage der Septuaginta, welche zudem mitunter zwei von einander bedeutend abweichende Recensionen darstellen. Ferner dürfen die Targume, Aquila, Symmachus, Theodotion, Peschittho und Vulgata, diese bloßen Reflexe des jetzigen hebräischen Textes, nicht gleiches kritisches Stimmrecht mit dem Samaritaner und der Septuaginta erhalten; für die deuterokanonischen Bücher des alten Testamentes und für das neue Testament sind natürlich Peschittho und Vulgata Textzeugen ersten Ranges. Mit Recht bemerkt P. Cornely (S. 498), daß der Grundsatz vom Vorzuge der schwereren Lesart nicht ohne weiteres auf die Bibel anwendbar sei, gibt aber nicht die eigentliche Ursache dieser Nichtanwendbarkeit für das hebräische alte Testament an, nämlich dessen Beruhen auf einem einzigen, willkürlich ausgewählten Archetypus unter gewaltsamer Unterdrückung der vorhandenen Varianten durch eine gesetzlich fixierte Controlle der Abschriften, wodurch die evidentesten Schreibfehler und Entstellungen dem Texte aufgedrängt wurden.

Aus den vielen eingehenden und gelehrten Erörterungen dieser Dissertation hebe ich wegen Raummangels nur die auf gründlichen eigenen Forschungen beruhende und viel neues bietende über die Autorität der Vulgata hervor. Es wird hier die Entstehung des tridentinischen Decrets über die „Authentie" der Vulgata, sowie der sixto-clementinischen Ausgabe besprochen und gewisse übertreibende Deutungen jenes Decretes auch durch die Aussagen unmittelbar Betheiligter widerlegt. Auf S. 442 wird das durch seine epigrammatische Kürze stark in Umlauf gekommene Dictum Dieringer's: „die Vulgata ist die Bibel des katholischen Dogmatiker's," welches im Munde der Gegner leicht zur Verhöhnung der katholischen Dogmatik führen könnte, entschieden verworfen und dem gegenüber aufgestellt: Decreto suo Patres Tridentini nec textibus primigeniis nec antiquis versionibus, quae semper in Ecclesiae usu erant, Vulgatam praetulerunt; nec Vulgatam authenticum revelationis fontem esse declarantes ullo modo textuum primigeniorum versionumque antiquarum authentiam negarunt.

Die dritte und letzte Dissertation handelt zunächst in sehr verständiger und gemäßigter Weise über Literalsinn und Typik, bestimmt dann die für den katholischen Exegeten maßgebenden Regeln der Schrifterklärung und gibt zuletzt eine ausführliche, sachkundige Uebersicht über die Geschichte der Exegese, namentlich innerhalb der katholischen Kirche. Eine schöne Zierde des Werkes bilden die Tabellen über die Entstehung des phönizischen, samaritanischen, hebräischen und griechischen Alphabets, sowie die Facsimilia berühmter hebräischer, griechischer und lateinischer Bibelhandschriften.

Wenn auch in unseren obigen Bemerkungen die Motivierung einiger abweichender Ansichten den breitesten Raum einnimmt, so betrachten wir doch P. Cornely's Introductio im großen und ganzen als ein nicht genug zu empfehlendes Meisterwerk. Die Gelehrsamkeit des Verfaßers, seine Vertrautheit mit den Quellen und der Literatur, auch der neuesten, haben wir bereits hervorgehoben. Sehr zum Lobe gereicht ihm auch die klare und anschauliche Darstellungsweise; er hat überall eine bestimmte These vor Augen und beweist sie durch geschickte und einleuchtende Zusammenfaßung der Beweismomente. So liest man sein Buch überall mit Interesse und Vergnügen, auch solche Abschnitte, wie die ersten der dritten Dissertation, deren Gegenstand gewöhnlich in so abstrakter und unbestimmter Weise behandelt wird. Die kirchliche Gesinnung versteht sich ja bei diesem Unternehmen von selbst; es vertritt sogar, wie im Grunde fast alle katholischen Einleitungswerke der neuesten Zeit, die strengste Richtung, allerdings keineswegs in schroffer Weise, wie das z. B. die sehr besonnenen Ausführungen über die Vulgata und den „mehrfachen Sinn" beweisen. Das wird ihm jedenfalls um so mehr Freunde erwerben, da diese Richtung, welche sich der modernen „höheren Kritik" gegenüber im wesentlichen ablehnend verhält, ja deren meiste Probleme gar nicht als solche anerkennt, in der That dem unmittelbaren religiösen Gefühle am meisten zusagt.

Die Besprechung des zweiten Bandes dieses Cursus, des Jobcommentares von P. Knabenbauer, wird im nächsten Hefte folgen.

Gustav Bickell.

Bemerkungen und Nachrichten.

Die Auszugsroute der Israeliten. „Und die Söhne Israels zogen von Ramesses nach Socoth . . . und sie brachen auf von Socoth und schlugen ein Lager in Etham, an der äußersten Grenze der Wüste. — Der Herr aber sprach zu Moses: Rede zu den Söhnen Israels: Kehret um und schlaget ein Lager vor Phihahiroth, zwischen Magdal und dem Meere, gegenüber Beelsephon; ihm gegenüber sollt ihr ein Lager beziehen am Meeresufer." (Ex. 12. 37; 13. 20; 14. 1. 2).

Diese Ortsbeschreibung sammt der an sie anknüpfenden biblischen Erzählung hat den Isthmus von Suez für ewige Zeiten denkwürdig gemacht, mehr als die Unternehmungen älterer und jüngerer Pharaonen, mehr als die Kanalbauten, zwischen deren frühesten Ansätzen und endlicher Vollendung Jahrtausende in der Mitte liegen.

Aber wo sind Socoth und Etham und Phihahiroth zu suchen? Die Ansichten lassen sich auf drei zurückführen. Die älteste verficht einen Durchgang durch's Rothe Meer unter der stillschweigenden Voraussetzung, es sei dessen Ausdehnung ehedem die gleiche gewesen wie jetzt: sie setzt den Durchgang auf irgend einen Punkt südlich von Suez an. Die jüngste, von Schleiden und Brugsch vertretene Ansicht verlegt den Durchgang vom Rothen an's Mittelmeer: aus der Gegend von Tanis sollen die Israeliten aufgebrochen sein, und die schmale Landzunge zwischen dem Mittelmeer und dem Serbonischen Sumpfe passirt haben. Die dritte Ansicht hält zwischen den beiden vorerwähnten die Mitte, und auch hier hat sich das Sprüchwort bewährt, daß die Wahrheit in der Mitte liegt. Der Durchgang erfolgte durch's Rothe Meer, das sich aber damals viel weiter nordwärts erstreckte. Die zur Herstellung des Suezkanals erforderlichen Arbeiten haben die Thatsache festgestellt, daß das Rothe Meer ehedem die Bitterseen und den See von Timsah in sich begriff, ja in der Richtung der Eisenbahn von Ismaila nach Zagazig westwärts mindestens neun Meilen weiter reichte.

Von der Ansicht, zu welcher man sich hinsichlich des Durchgangs-

ortes bekennt, wird selbstverständlich auch die Erklärung des Durchganges selbst beeinflußt. Im Süden von Suez konnte derselbe auf die in der heiligen Schrift geschilderte Weise nicht ohne ein ganz außerordentliches Wunder statthaben, während bei den beiden nördlicheren Routen eine Mitwirkung natürlicher Ursachen nicht ausgeschlossen ist. Die erwähnte Landzunge geräth jetzt noch bei Hochfluth unter Wasser; die einstige Verlängerung des Rothen Meeres war stellenweise jedenfalls sehr enge, und vielleicht auch stellenweise sehr seicht. Doch sagen wir es gleich: über die Natur jenes wunderbaren Durchzuges können uns erst weitere Forschungen belehren; hat doch E. Naville's jüngste Studie die Wahrnehmung bestätigt, daß auf der Landenge von Suez selbst in historischer Zeit namhafte Bodenveränderungen Platz gegriffen haben. Sollen wir aber die Natur jenes Vorganges bestimmen, so müssen wir doch vorerst die gleichzeitige Bodengestaltung kennen.

Wir haben E. Naville genannt: seine im Auftrage und auf Kosten des Egypt Exploration Fund geführten Untersuchungen haben die Frage nach der Auszugsroute der Israeliten wesentlich gefördert. Deren Ergebnisse sind niedergelegt in der Schrift: The store-city of Pithom and the route of the Exodus. London 1885.

Die Entscheidung zwischen den drei oben skizzirten Ansichten hängt ab von der Bestimmung einerseits der Route Ramesses-Socoth-Etham, anderseits des Oertercomplexes Phihahiroth-Magdal-Beelsephon. Der Ortsname Ramesses findet sich Ex. 1. 11 mit einem anderen Namen gepaart: Sie (die Hebräer) erbauten dem Pharao die Vorrathsstädte Ramesses und Pithom". Naville gebührt zunächst das Verdienst, Pithom als eine Stadt des Bezirkes Socoth nachgewiesen zu haben.

Der Stadtname Pithom war bereits früher in geographischen Texten erkannt worden. Pi Tum oder Ha Tum, d. i. „die Wohnung des Gottes Tum" (vgl. Pi Bast oder Ha Bast, Bubastis, die Wohnung der Göttin Bast) ist in der Nomenliste als Hauptstadt des achten unterägyptischen Nomos verzeichnet. Auch findet es sich wiederholt mit dem Namen des Grenzdistriktes Thuku oder Thuket gepaart, bald heißt die Hauptstadt Pithom, bald Thuket; aber da letztere Benennung schon im Papyrus Anastasi das Determinativ eines Grenzdistriktes führt, so ergibt sich, daß der eigentliche Name der Hauptstadt Pithom war, daß indessen auch der Name des Distriktes auf die Hauptstadt überging. Pithom war der Hauptort des Distriktes Thuket.

Nun hatte bereits Brugsch Thuket mit dem hebräischen Socoth lautlich identifizirt. Aehnlich ging Thebneter in Sebennytus über. „Thuket in hebräischer Transcription wird Succoth", bemerkt Naville. „Dem hebräischen Worte eignet die Bedeutung Gezelte: das darf uns nicht auffallen. Wir haben hier wieder ein Beispiel eines in der Mythologie und Geographie häufigen Vorkommnisses. ‚Ein Eigenname, beim Uebergange in eine fremde Sprache, ändert Klang und Gestalt gerade soweit, daß er in einen Gattungsnamen der neuen Sprache übergehe; die Bedeutung mag dabei eine von der ursprünglichen durchaus verschiedene werden. Ebendieses hat sich zugetragen mit dem Namen Moses, ägyptisch mesu, d. h. Kind oder Knabe, von den Hebräern in mosheh verwandelt, d. h.

der aus dem Wasser Gezogene: letztere Bedeutung war dem ägyptischen Worte vollkommen fremd."

Also Pithom ist die Hauptstadt von Socoth. Pithom aber hat Naville endgültig zu Tell el Maskhutah am Kanal von Kairo nach Ismaila, der Eisenbahnstation Ramses gegenüber, nachgewiesen.

Hier zeigt sich, theilweise im Sande begraben, ein mit mächtigen Ziegelmauern umschlossenes Viereck, an Flächenraum 50270 □ m. In der Südwestecke befindet sich ein kleiner Tempel, an jeder Seite des Zuganges ein Monolith: ein in Form eines Thronsessels zugehauener Granitblock, auf welchem drei Figuren neben einander saßen, König Ramses II. zwischen den beiden Sonnengöttern Ra und Tum. Des weiteren wurden zwei Sphynxe aus schwarzem Granit gefunden, eine rothe Granittafel mit einer Inschrift, endlich ein Schrein oder Naos aus rothem Granit und eine Stele oder Spitzsäule aus dem gleichen Stein. Alle diese Monumente waren bereits früher aufgefunden und beschrieben worden, doch fand Naville noch ein vom Naos weggebrochenes Stück, auf welchem Ramses II. den Titel eines „Herrn des Grenzbezirkes Socoth" führt. Alle diese Monumente waren dem Gotte Tum geweiht. Er erscheint auf beiden Seiten der Granittafel abgebildet, einmal als Tum, das anderemal als Harmachis mit Sperberkopf und Sonnenscheibe. Dagegen ist Ramses II. in den Texten bloß erwähnt als „der Freund des Gottes Tum": nach ägyptischem Sprachgebrauch war also letzterem die Stadt geweiht, nicht jenem.

Diesen älteren fügte Naville eine Anzahl neuer Funde bei. Da ist eine schöne Statue aus rothem Granit, einen gewissen Ankh darstellend. Er war „Statthalter des Bezirkes von Socoth unter Osorkon II. (22. Dynastie), Oberaufseher des Palastes, der gute Archivar von Pithom." Dreimal erscheint der Stadtname in dieser Inschrift, und diese Betonung des Ortsnamens weist, dem Stile ägyptischer Begräbnißinschriften gemäß, darauf hin, daß eben Pithom Ankh's Begräbnißstätte, daß folglich Tell el Maskhutah Pithom ist.

Ferner fand sich eine Statue in schwarzem Granit des Priesters Aak. Er beschwört „alle Priester, welche eingehen in die Wohnung des Tum, „des großen Gottes von Socoth", ein Opfer für ihn darzubringen. Stadt und Tempel waren demnach dem Tum geheiligt, sie waren Pithom, die Wohnung des Tum. — Folgt eine verstümmelte Statue eines andern Priesters: auch er war angestellt „im Tempel des Tum in Socoth", waltete seines Amtes in der Wohnung Tum's, „des großen lebendigen Gottes von Socoth."

Weiter kommt die wichtige, schwer zu entziffernde und erst unvollkommen entzifferte Inschrift des Ptolemäus Philadelphus, welche Naville, entsprechend dem Rosetta-Steine, den Stein von Pithom nennen möchte. Verehrt wird hier an erster Stelle „Tum, der große Gott von Socoth, der ewige, immerdar geliebte, der Herr des Himmels, der König der Götter"; an zweiter Stelle „Osiris, der Herr von Roab, der da wohnet in Pikehereth", dann Harmachis und Hathor, endlich des Königs vergötterte Gemahlin Arsinoe. Später erfolgt eine nochmalige Anrufung: zuerst Tum, dann Hathor, endlich Arsinoe. Jederzeit wird Tum an erster Stelle erwähnt. Ptolemäus Philadelphus ist der Wiederhersteller des Tempels; „auf seiner Reise nach dem Tempel von Pikehereth weihte er

diesen Tempel seinem Vater Tum, dem großen lebendigen Gotte von Socoth, am Festtage dieses Gottes." „Ptolemäus, der König von Ober- und Unterägypten, hat seinem Vater Tum diese Wohnung erbaut. Ein ebenso schöner Tempel bestand nicht zur Zeit der (früheren) Könige von Ober- und Unterägypten."

Den Schluß bilden zwei lateinische Inschriften. Die eine ist hochwichtig: sie bekundet, daß der Ort zur Römerzeit Eropolis (Heroopolis) oder Ero Castra geheißen habe. Die andere ist ein Meilenstein, welcher ganz deutlich die Entfernung von Ero nach Clusma auf neun Meilen angibt, im Widerspruch allerdings mit dem Itinerarium Antonini, welches ebendieselbe auf achtundsechzig Meilen beziffert, jedoch, wie es scheint, der Wirklichkeit entsprechend. Treffend zieht hier Naville zwei Stellen aus Bibelübersetzungen an, deren Verfasser die derzeitige Topographie Aegyptens genau kennen mußten. Gen. 46, 28 übersetzt die Septuaginta statt Gessen: „nahe bei Heroopolis im Lande Ramesses"; die koptische Uebersetzung aber, die aus der Septuaginta geflossen, setzt an die Stelle der griechischen Benennung die einheimische ein: „nahe bei Pithom im Lande Ramesses". Also ist Heroopolis gleich Pithom, beide liegen im Sande zu Tell el Maskhutah begraben, rings um den Ort erstreckte sich der Bezirk Socoth.

Das Mittelglied in der Reihe Ramesses-Socoth-Etham ist somit fixirt. Zugleich erscheint es wahrscheinlich, daß auch Ramesses und Etham Ex. 12. 37; 13. 20 als Namen nicht von Städten, sondern von Distrikten aufzufassen sind.

Aber auch über Etham gibt uns Naville Aufschlüsse. Etham ist Atuma, im Papyrus Anastasi als ein von Nomaden bewohnter Grenzbezirk erwähnt. „Wir gestatteten den Beduinenstämmen des Landes Atuma an der Festung des Königs Menephthah im Lande Socoth vorbeizuziehen, nach den Seen von Pithom hin des Königs Menephthah im Lande Socoth, um Nahrung zu suchen für sich und ihre Heerden auf den weiten Meiereien Pharaos". In jenem Landstriche erkennt Naville wohl mit Recht das biblische Etham; an das weit abliegende Edomiterland ist nicht zu denken. Atuma war nicht weit von dem damaligen Nordende des Rothen Meeres, genannt das Gestade von Kemuer. An dieses zog Philadelphus von Pithom aus und gründete eine Hafenstadt Arsinoe zu Ehren seiner Gemahlin und Schwester. Aber anderseits, in einer viel ältern Urkunde aus der Zeit der 12. Dynastie, geräth ein gewisser Saneha vom Gestade von Kemuer aus in das Land Atima (= Atuma), eine Wüste, wo er beinahe vor Durst vergeht. Beachten wir endlich, wie zufolge Num. 33. 8 die Israeliten nach dem Durchzug durch's Rothe Meer drei Tage durch die Wüste Etham wanderten, so legt sich uns der Schluß nahe, daß der Landstrich dieses Namens sich vom Nordende des Rothen Meeres an dessen Ostufer eine ziemliche Strecke weit hingezogen habe. Hoffentlich werden spätere Funde diese Auffassung bestätigen.

Auch über ein Glied der zweiten Namengruppe Phihahiroth-Magdal-Beelsephon verbreitet zumal die Ptolemäus-Inschrift einiges Licht. Magdal d. i. Turm, ist ein zu häufiger Name, als daß er bei Fixirung der Oertlichkeiten als fester Ausgangspunkt dienen könnte. Beelsephon, der offenbar semitische Name einer jenseits der schmalen Wasserstraße, im jen-

seitigen Atuma befindlichen Oertlichkeit, bietet gleichfalls keinen Anhalt. Aber das biblische Phihahiroth sieht doch dem Pikeheret oder Pikerehet der Ptolemäus-Inschrift gar zu ähnlich. „Mir ist bis jetzt", sagt Naville, „kein anderer ägyptischer Ortsname bekannt, der dem hebräischen Phihahiroth so nahe kommt." Der Ort lag im Bezirke Socoth, und zwar unsern Pithom, da bald der eine bald der andere Ort als Hauptstadt des achten Nomos genannt wird. Beide Orte erscheinen in der Ptolemäus-Inschrift so innig verbunden, daß die Entfernung nur eine sehr geringe gewesen sein muß. Anderseits erhellt aus der biblischen Erzählung, daß Phihahiroth näher am (damaligen) Rothen Meere gelegen haben muß, als Tell el Maskhutah. Begnügen wir uns vorläufig mit diesen wenngleich noch wagen Anhaltspunkten.

Bedenklich möchte erscheinen, daß der Name Pikeheret in keinem vorptolemäischen Texte vorkommt, der Ort also möglicherweise erst in jüngerer Zeit entstand. Dagegen bemerkt indessen Naville: „Das Absehen der Ptolemäer war auf die Wiederherstellung alter Tempel und die Erweiterung bestehender Heiligthümer gerichtet, im Anschlusse jederzeit an die lokale Tradition: weswegen es höchst wahrscheinlich ist, daß bereits in hohem Alterthum Osiris einen Tempel zu Pikeheret hatte."

Spätere Nachforschungen werden vielleicht Pikeheret's Lage genauer bestimmen. Freilich war die damalige Geographie der Landenge eine von der heutigen himmelweit verschiedene. Hieß doch der Arabische Meerbusen damals der Heroopolitanische, und sagen Strabo und Agathemeros, Heroopolis habe sich am Ende des Meerbusens befunden, von welchem es jetzt siebenzig römische Meilen abliegt: Die Bitterseen und der Timsah-See hingen damals mit dem Rothen Meere zusammen. Artemidor läßt von Heroopolis Schiffe nach dem Troglodytenlande segeln, und seine Angabe wird durch die Ptolemäus-Inschrift bestätigt, derzufolge zu Arsinoe die in den südlicheren Küstenländern gefangenen Elefanten ausgeschifft wurden, die dann eine Hauptstärke der königlichen Armeen bildeten.

Kehren wir zum Schlusse zu Pithom zurück. Ex. 1. 11 erfahren wir, daß die Israeliten für den Pharao die Städte Pithom und Ramesses zu bauen hatten. Denselben erscheint eine Bezeichnung beigegeben, welche die Septuaginta mit „befestigten Städten", die Vulgata mit urbes tabernaculorum übersetzt. Naville's Ausgrabungen haben gezeigt, daß Gesenius' Uebersetzung „Vorrathshäuser" die richtige ist.

„Außerhalb des Raumes, den ich als den Tempel bezeichnet habe, in nordöstlicher Richtung", erzählt Naville, „stießen wir auf einige höchst sonderbare Gebäude von bedeutender Ausdehnung, die spurlos unter dem Sande begraben lagen. Dicke Mauern aus ungebrannten, durch dünne Lagen Mörtels verbundenen Ziegeln wurden bloßgelegt. Diese Mauern sind mit erstaunlicher Sorgfalt aufgeführt, von 1.8 bis 2.7 m. Dicke; die Oberfläche derselben ist so vollkommen geglättet, wie sich dieß nur mit Nilschlamm bewerkstelligen läßt. Alles deutet hin auf jene Glanzepoche, da die Pharaonen für ewige Zeiten zu bauen bestrebt waren".

Diese Mauern bilden eine große Anzahl rechteckiger Kammern verschiedenen Umfanges, deren keine mit der andern in Verbindung stand. In der erstentdeckten stießen wir etwa 1.8 m. von der Oberfläche auf Bruchstücke einer sehr schönen Statue aus schwarzem Granit, ein König

in sitzender Stellung, aber ohne die Uräusschlange. Die Statue war von oben hereingeworfen worden und dabei in kleine Stücke zerbrochen: es mußte demnach die Höhe eine bedeutende gewesen sein. Bloß das Haupt und der obere Theil der Brust waren ziemlich wohl erhalten, und sind in das Museum von Bulak übertragen worden. Tiefer lagen übereinander geworfene Ziegel, Sand, Erde und Stücke Sandsteins. Offenbar hatte man die Kammer bis zu einer gewissen Höhe auffüllen wollen, nachdem einmal die Decke eingestürzt war. Etwa 3·65 m. unter dem Boden ruhen die Mauern auf dem Sande, der dem Baue zur Unterlage dient. 1.8 m. über dem Boden bezeichnen viereckige, einander entsprechende Löcher die Stellen, wo Balken in die Mauern eingelassen waren. Etwa 0.9 m. höher fand sich in allen Kammern, die ich bis zu dieser Tiefe bloßlegte, eine Nische in der Wand. Die Mauer darüber war mit einer Art Stuck oder weißen Kittes bekleidet."

„Welchem Zwecke dienten diese Kammern? Meines Dafürhaltens einzig dem, daß sie die Vorrathshäuser oder Kornkammern waren, wo die Pharaonen die Vorräthe ansammelten, deren ihre Armeen beim Durchzuge durch die Wüste, deren Karawanen und Reisende, die nach Syrien zogen, bedurften. Wahrscheinlich benutzten die Ptolemäer dieselben ebenfalls als Waarenlager für den afrikanischen Handel, der in den Meerbusen von Heroopolis einmündete. Erfahren wir ja aus der großen Ptolemäus-Inschrift, daß Pithom einer der Orte war, wo die afrikanischen Vasallen ihren Tribut entrichteten. Eine Grenzfestung aber, in der Vorräthe aufbewahrt wurden, mußte wohlbefestigt sein: darum die dicken Mauern ringsum, die theilweise noch erhalten sind."

Schließen wir mit der Bemerkung, daß durch Naville's Funde die bisherige Annahme bestätigt wird, daß Ramses II. der Bedrücker der Israeliten und Erbauer Pithom's gewesen sei. Sein Name erscheint auf den Monumenten, aber keiner irgend eines älteren Königs.[1])

Ditton-Hall. Fr. v. Hummelauer S. J.

Exegetisch-kritische Nachlese zu den alttestamentlichen Dichtungen. III. Psalmen. Bei Untersuchungen über die Entstehung der Psalmensammlung muß zunächst die „Elohimsammlung" (Ps. 42—83, Vulg. 41—82) ausgesondert werden, da die in ihr übliche Ersetzung des Gottesnamens Jehova durch Elohim wegen des dadurch oft entstehenden grammatischen oder sachlichen Widersinnes, sowie wegen des Wiedererscheinens zweier ihrer Stücke im ersten Psalmbuche mit erhaltenem „Jehova", nur dem Sammler, nicht den Dichtern, zugeschrieben werden kann. Innerhalb derselben standen jedenfalls ursprünglich die davidischen Psalmen 51—72 (50—71) am Anfange, so daß der jetzt versprengte asa-

[1]) Laut den Mittheilungen von H. Guthe in seiner Abhandlung „H. Clay Trumbull's Kadesh Barnea" (Zeitschrift des deutschen Palästinavereines Bd. VIII. 1885. H 3) werden die Entdeckungen Naville's auch durch die neuesten Studien über den Suezer Isthmus, insbesondere von Theod. Fuchs (in den Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien, math.-naturw. Classe Bd. 38. 1878. II., 25 ff.) zum Theile bestätigt.

phische Psalm 50 (49) die Reihe der asaphischen Lieder 73—83 (72—82) eröffnete und der ganze Elohimpsalter aus drei compacten, nur durch Gesammtüberschriften bezeichneten, Theilen, einem davidischen, korachitischen und asaphischen, bestand. Die letzten Psalmen des dritten Buches (84—89, Vulg. 83—88) bilden einen Anhang, welcher vielleicht bei Verbindung der Elohimsammlung mit dem ersten Buche hinzugefügt ward. Daß die beiden letzten Psalmbücher nach der Elohimsammlung zusammengestellt sind, ergibt sich daraus, daß Ps. 108 (107) aus zwei Stücken derselben, und zwar unter Herübernahme des vom Sammler herrührenden Gottesnamens Elohim, hergestellt ist. Dagegen war das erste Buch (abgesehen von den beiden ersten, nachträglich als Einleitung zum ganzen Psalter vorgesetzten, anonymen Psalmen) jedenfalls die älteste Sammlung, wie denn auch die ihr mit der elohistischen gemeinsamen Stücke das ursprüngliche „Jehova“ bewahrt haben. Da alle Lieder dieser ältesten Sammlung als davidisch bezeichnet werden, so kann auch sie anfangs nur eine Gesammtüberschrift gehabt haben, welche erst später auf die einzelnen Lieder verteilt ward. Sehr wichtig für die Einsicht in die liturgische Bestimmung und Anordnung des Psalters ist die schon von Lagarde und Kaulen theilweise erkannte Thatsache, daß die Anfangspsalmen des ersten Buches Beziehung auf Tageszeiten haben. Ps. 3 und 4 sind Abendlieder, Ps. 5 und 6 (vgl. V. 7) Morgenlieder, wobei in 5, 4 sogar auf den Tempeldienst am Morgen angespielt wird. Ps. 8 spricht vom Anblicke des mondeerleuchteten und gestirnten Himmels, ist also Nachtlied; daß Ps. 7 gegenwärtig keine Beziehung auf eine Tageszeit enthält (doch vgl. das „Aufstehn“ und „Erwachen“ in V. 7), kann auf dessen nachweisbar sehr beschädigtem Textzustande beruhen. Zwar wollen die meisten Exegeten in Ps. 3 ein Morgenlied finden; aber heqiçoti (exsurrexi, V. 6) ist wol zu tilgen und das vorhergehende Wort v'išana auszusprechen, so daß der Dichter einfach, wie Ps. 4, 9, auf eine von Angst und Sorge nicht gestörte Nachtruhe hofft. In 4, 2 scheint hirchabta (dilatasti) ein Einschiebsel, da es die Bitte als unnötig hinstellen würde. Der Vers ist nach LXX (und mit Vorsetzung eines Wortes) so herzustellen:

V'attém, bené iš,	Ihr Menschenkinder,
'Ad mä khib'dé leb?	Wie lang bleibt stumpf ihr,
Lamá te'h'bún riq,	Beliebt euch Eitles,
Tebáq'šu kházab?	Erstrebt ihr Täuschung?

Demnach werden in dem ganzen Psalme nur mutlose und irregewordene Anhänger, nirgends Feinde, angeredet. In V. 5 ist wol auch v'dommu zu tilgen und bil'bab'khem ungeändert zu laßen. Für den (rhythmisch sehr schwer zu bestimmenden) Ps. 8 muß wol ein anderes Schema angenommen werden. An das erste ki in V. 5 würde sich dann t'chass'rehu (nach LXX ohne va) anschließen, indem das Dazwischenliegende aus Ps. 144 (143), 3; Job 7, 17—18 entlehnt scheint (Ps. 144, 3 beruht selbst auf Job 7, 17, sowie auf Job 25, 6 nach dem emendierten Texte); statt kol in V. 7 wäre kullam zu lesen und dagegen dieses Wort in V. 8 zu tilgen; V. 10 gehörte als bloße Wiederholung der Anfangsworte nicht zum Texte. So würden sich folgende drei Strophen ergeben, wobei meine früheren Textveränderungen wegfallen:

-Jáh 'Donénu, má -ddir šim'kha b'khól haáreç,
²Šér natátta hód'kha 'ál haššá-majm!
Míppi 'ól'lim v'jón'qim jissadtá 'oz,
L'má'n çaräkha, l'hášbit -jéb v'mitnáqqem.

Herr, wie herlich ist Dein Name all auf Erden!
An dem Himmel zeigst Du Deine Hoheit.
Kindes, Säuglings Mund machst Du zum Bollwerk,
Daß verstumme Deiner Feinde Ingrimm.

Kí er'ä šamäkha, má'σe éçb''otäkha,
Járech v'khókhabím, ašér konánta:
Má 'noš, ki t'chass'réhu m''áϑme 'Lóhim,
Vékhabód v'hadár té'áϑϑeréhu!

Wenn ich sehe Deiner Finger Werk, den Himmel,
Mond und Sterne, die Du schufst, so sprech' ich:
Was ist Mensch, daß Du ihn Dir fast gleichstellst,
Ihn mit Herlichkeit und Hoheit krönest!

Támšiléhu béma'σé jadäkha kúllam,
Šátta táchat ráglav çón va'láfim.
V'gám bah'mót σadáj, çippór šamájim,
Ud'ge hájjam, 'ób're ór'chot jámmim.

Ueber all Dein Händewerk gabst Du Gewalt ihm,
Legtest Schafe, Rinder ihm zu Füßen,
Auch des Feldes Wild, des Himmels Vögel,
Meeresfische, die durch Wegenpfad ziehn.

In 11 (10), 2 hat das zweite Verbum nicht den Pfeil, sondern den Bogen zum Object; vgl. 7, 13—14. Ps. 14 (13) ist triumphierender Rückblick auf das durch wunderbares Eingreifen Gottes vereitelte Attentat eines „Thoren", d. h. eines übermütigen Tyrannen von der Art Sennacherib's, gegen Israel. Die beiden letzten Strophen sind, mit Berücksichtigung des Paralleltextes in Ps. 53 (52), wo LXX richtig chanef statt chonakh bietet, so zu lesen:

H'lo' jád'u kól po''lé avn,
Okh'lé 'ammí?
Akh'lú lachm äreç Jáhvä,
Lo' qár'u š'mó.

Hat's Frevlerschar gefühlt nicht,
Die frißt mein Volk?
Sie aß im Land des Herrn Brot,
Rief ihn nicht an.

Pach'dú fachd, ló' hajá fachd;
Ki El pizz'rám.
'Açát chanéf h'bišóti;
Ki Jáh m'asám.

Schreck traf sie, wo kein Schreck war;
Gott trieb sie fort.
Ich täuschte Wütrich's Hoffnung,
Den Er verwarf.

Meine Zustimmung zu der Hypothese J. Olshausen's, wonach in 22 (21), 17 die berühmten Worte foderunt (so nach LXX ὤρυξαν=karu; im massoretischen Texte sinnlos kaari „wie ein Löwe") manus meas et pedes meos als Glossen zu arje in V. 14 und zu 'aç'motaj in V. 15 aufzufaßen seien, nehme ich zurück. Denn nur die Glossierung von arje durch kaari hat etwas überraschend wahrscheinliches, kann aber mit der Echtheit von karu sehr gut durch die Annahme vereinbart werden, daß

die Randglosse kaari irrig, statt als Erklärung von arje in V. 14, als Correctur von karu im V. 17 aufgefaßt und daher diesem substituiert ward. An ihrer jetzigen Stelle können die Worte jedoch ursprünglich nicht gestanden haben, da sie einen vereinzelten Stichos bilden würden, welchem unverkennbar parallele Distichen sowol vorausgiengen, als auch nachfolgten. Da nun in V. 16 ebenfalls ein vereinzelter Stichos vorkommt, so liegt es nahe, die beiden jetzt isolierten Stichen 17b und 16b hinter 16a zu einem Distichon zu vereinen, dessen Inhalt auf das Genaueste mit dem (wie ich im Supplementum gezeigt habe) noch in LXX, vollständig sogar nur in deren koptisch-memphitischer Uebersetzung, nach Ps. 38 (37), 21 erhaltenen übereinstimmt. Als erste Hälfte der fünften Strophe ergeben sich demnach, ohne jeden Zusatz und im regelmäßigsten Parallelismus, diese beiden Distichen:

Jabéš kachäreσ chíkki,	Die Kehle lechzt wie Scherbe,
Ul'šón- mudbáq malqóchaj;	Am Gaumen klebt die Zunge;
Karú jadáj veráglaj,	Durchbohrt sind Hände, Füße;
V'la"fár mavt tíšpeténi.	Du senkst in Todesstaub mich.

Ps. 23 (22), 1—2: Jahvä ro'i, lo' échsar; B'naót jarb'çén-. Im Supplementum ist die Correctur zu 24 (23), 6 irrig mit 22, 2 bezeichnet. Ps. 25 (24), 11 muß us'lach (so nach LXX statt v'salachta) notwendig dem folgenden Stichos angehören; ebenso ul'baqqer in 27 (26), 4, wo man dann b'hekh'lo auszusprechen hat. Die Umstellung in 31 (30), 2 ist unnötig. Meine Ergänzung in 32 (31), 8 ist rhythmisch unzuläßig; vielleicht Vei'açäkka. Ps. 34 (33), 7 tilge man 'ani und laße Jahvä stehn. In 35 (34), 9 muß taσiσ unbedingt zum folgenden Stichos gezogen werden; V. 14 laße man den massoretischen Text ganz unverändert; V. 19 tilge man auch šäqer. Ps. 42 (41), 5: Ellä ézkerá bah'gigi, V'éšpekhá "le náfši σichi, Kí e'bór bassákh, 'daddém 'ad bét Jah; in V. 9 ergänze man vor 'alaj noch 'od und spreche chasdo aus. Ps. 44 (43) besteht aus vierzeiligen Strophen, welche im Supplementum für V. 10—27 richtig angegeben sind (in V. 25 muß r'e, nicht kol, ergänzt werden). Für das Vorhergehende ist aber der Text in den Carmina V. T. metrice beizubehalten und nur immer je vier Stichen zu einer Strophe zu verbinden (in V. 3 spreche man vattiϑϑ"em aus). Wegen des durchaus unbefriedigenden Ueberganges vom Danke zur Bitte in V. 10 (af kann nie „jetzt aber" oder „und dennoch" bedeuten) vermute ich indessen, daß V. 2—9 ein Lied ohne Schluß, V. 10—27 eins ohne Anfang sei, zwischen denen ein Blatt ausgefallen ist. Ps. 45 (44), 9: Minne hékh'le šén σimm'chúkha. Ps. 48 (47), 9: Be'ir Jahvä 'Lohénu. Ps. 50 (49), 18: Gannáb, vattireç 'immo. In Ps. 57 (56) muß die letzte Strophe ohne Umstellung, nur mit Weglaßung eines aus V. 6 zusammenhangswidrig wiederholten Stichos, so lauten:

Nákhon libb-, Jah, nákhon libbi!	Willig ist mein Herz, Herr, willig!
Šira vá'zamméra!	Singen will ich, spielen!
'Ura, kh'bód-. 'urá, nebl v'khinnor!	Wach', mein Geist, wacht, Harf' und Cither!
Aha'ira ššáchar!	Frührot will ich wecken!

Od'kha bá'ammím, Adónaj;
'Zámmer'khá bal'úmmím.
Kí gadól 'ad šámajm chásd'kha,
V''ád šecháqim ámittäkha,
'Al kol háarç k'bód'kha.

Dich will ich vor Völkern preisen,
Dich vor Stämmen feiern.
Himmelhoch ist Deine Gnade,
Zum Gewölk reicht Deine Treue.
Alle Welt Dein Ruhm füllt.

Ps. 58 (57), 4 dibb'ru (LXX). Der Schluß dieses Psalmes muß, um die Stichen mit den Sinnesabschnitten zusammenfallen zu laßen, so lauten: Kí chazá naqám bappóš''im (LXX), J'dáv (LXX) jirchác b'dam ráša'. V'jómar -dám: akh p'rí laççáddiq, Akh ješ 'Lóhim báššamájim, Šófeϑím baáreç. In 63 (62), 8 ist keine Umstellung nötig. In 64 (63), 10 muß der erste Stichos mit adam schließen; vielleicht sind die beiden letzten Worte des Verses zu tilgen. Auch in 65 (64), 12 erfordert die Congruenz der Stichen mit den Satztheilen eine Emendation, warscheinlich 'ᵃtäret (mit Ueberfluß) statt 'iϑϑarta. Der erste Theil des aus zwei selbständigen Liedern zusammengesetzten Ps. 66 (65) folgt dem Schema 8. 8. 8, wie in den Emendanda nachgewiesen ist; nur braucht in V. 1 nichts geändert zu werden und liest man in V. 9 beßer: Hú' haσσám nafšénu b'chájjim. Den zweiten Theil des Psalmes faße ich aber jetzt so auf:

Abo' bét'kha b''ólot,
'Šállem l'khá nedáraj,
'Šér dibbär pi b'çár li.

In Dein Haus will gehn ich,
Dir Gelübde lösen,
Wie in Not mein Mund sprach.

'Olot méchim á'lä,
L'khá q'ϑort élim é'σä,
Báqar 'ím 'attúdim.

Mark'ge Opfer bring' ich,
Laß' Dir Widder brennen,
Schlachte Rinder, Böcke.

L'khú, šim''ú, v' -sappéra,
Kól jir'é Elóhim,
'Šér 'aσá lenáfši!

Kommt, die Gott ihr fürchtet,
Hört, ich will erzählen,
Was Er mir gethan hat!

Elav pí qará'ti,
Vájjittén gil b'líbbi,
V'rómam táchat l'šóni.

Als zu Ihm mein Mund rief,
Ließ mein Herz Er jubeln,
Meine Zunge preisen.

Avn im ráit- b'líbbi,
Ló' jišmá' Adónaj.
-Khén hiqšíb b'qol t'fillat-.

Wär' im Herzen Trug mir,
Hätte nicht erhört Gott.
Doch mein Flehn vernahm Er.

Bárukh Háelóhim,
'Šér lo' hésir t'fillat-,
Véchasdó meítti!

Preis sei meinem Gotte,
Der mein Flehn nicht abwies,
Gnade mir gewährte.

Da warscheinlich dem ersten der beiden jetzt zu diesem Psalme verbundenen Lieder der Schluß, dem zweiten der Anfang fehlt, so kann, wer die von mir getilgten, sehr unbequemen, Worte in V. 14 beizubehalten wünscht, auch annehmen, der erste Stichos in V. 13 habe zur ursprünglich vorhergehenden Strophe gehört. V 19 erhält durch das Einschiebsel

šama' einen zu peinlich syllogistischen Anstrich. In 68 (67), 4 tilge man v' nach LXX. Die vierte Strophe ist so herzustellen:

Jáh, b'çet'khá lif'né 'ammä-kha,	Als Du ausgeführt Dein Volk, Herr,
B'çá'dekhá l'fanáv. bišimon,	Vor ihm herzogst in der Wüste,
Arç ra''šá, -f šamájm naϑáfu,	Bebte Erde, troff der Himmel,
Hárim náz'lu mípp'ne Jáhvä,	Wankten Berge vor Jehova,
Mípp'ne Jáh, 'Lohé Jiσráel.	Vor Jehova, Israel's Gott.

Die Congruenz der Stichen mit den Sinnesabschnitten muß ich nachträglich herstellen in V. 19—20: Šábitá š'bi, l'qácht mattánot, Báadám veáf sor'rím, Jah. Bárukh, bárukh (LXX) 'Dónaj jóm jom; Já'mos lánu El l'mošá'ot (das Weggelaßene ist Dittographie). Ebenso in V. 33: Máml'khot háarç, širu l' Jáhvä! Zámm'ru 'Dónaj, zámm'ru 'Lóhim (LXX)! Ps. 69 (68), 26 spreche man ohne Umstellung aus: T'hí ϑejáratám nešámma. Ps. 74 (73), 20 ist die von mir gegebene unzuläßige Stichentrennung so zu verbeßern: Hábbiϑá libéritäkha! Mál'u máchšakké arç chámas. In 75 (74), 4 ist n'mogim als Objekt zu ešpoϑ aufzufaßen. Ps. 76 (75), 5—6 erfordert folgende Stichentrennung:

Norá' -tta, Jáhvä, áddir;	Herr, furchtbar bist Du, herrlich,
Mehár're 'ád (LXX) -štolálu!	Von ew'gen Bergen siegreich!
-Bbiré leb námu š'nátam,	In Schlaf versanken Trotz'ge,
V'lo' máç'u khól chajl j'déhem.	Und ihre Hand ward kraftlos.

Das getilgte Wort zerstört den Sinn einer geläufigen Redensart. Auch in V. 8 muß so abgetheilt werden: Attá norá' -tta, Jáhvä! V'mi já'mod méaz -ppäkha? In 77 (76), 18 bedarf es keiner Umstellung, wenn man den gewöhnlichen Plural chiççäkha ausspricht. In 78 (77), 38 muß j'khapper den zweiten Stichos beginnen; vorher ist wol vechannun zu ergänzen. V. 55 muß, ohne Wortumstellung, aber mit Beseitigung einer sehr geschraubten und analogiewidrigen Construction, folgende Stichentrennung erhalten:

Vaj'gáreš mippenéhem,	Vor ihnen her vertilgend,
Vajjáppel lám chabl náchla;	Verlieh Er ihnen Erbteil,
Vajjáškeu b'óholéhem	Und ließ in Zelten wohnen,
Labáϑch šib'ϑé Jiσráel.	In Ruhe Israel's Volk.

Meine Annahme, daß an zwei Stellen gleichlautend wiederkehrende Sätze den Verdacht gegen sich haben, an der einen Stelle interpoliert zu sein, bestätigt sich in Ps. 79 (78). Hier muß der ursprüngliche Text zwischen V. 3 und 8 verloren gegangen oder unleserlich geworden und daher durch wörtliche Entlehnungen aus Ps. 44 (43), 14; 89 (88), 47; Jerem. 10, 25 ersetzt worden sein. In V. 8—11 finden sich nur kleinere Interpolationen aus Ps. 142 (141), 7; 115 (113b), 2; 102 (101), 21, welche so auszuscheiden sind:

-L tízkor lí ''vonót rišónim!
Máher, j'qáddemún- rachmäkha!
'Ozerén-, 'Lohé jiš'énu!

Nicht gedenk' der alten Schuld uns!
Bald such' heim uns Dein Erbarmen!
Hilf uns doch, Gott unseres Heiles!

'Al debár k'bod šim'kha, Jáhvä (LXX),
Háççilénu (LXX) l'má'an š'mäkha,
Vékhappér 'al cháϑϑoténu!

Rette uns ob Deiner Ehre,
Herr, um Deines Namens willen,
Und vergib uns unsre Sünden!

Jívvadá' b'gojím l''enénu
Níqemát dam 'ábadäkha,
Léfanäkha k'gódl z'ro'äkha!

Zeig' vor unsern Augen Heiden,
Daß Du Deiner Diener Blut rächst,
Nach der Größe Deines Armes!

Ps. 80 (79), 10: -Ttá pinníta léfanäha, Váttašréš vatt'-málle' áreç. Ps. 81 (80), 9: Š'ma', 'ámmí, v'á'idá bbakh. Ps. 84 (83), 5—8 ist so herzustellen:

Aš'ré jošéb betäkha!
'Od j'hállel'khá.
Aš'ré adám, 'oz ló bakh!
K'salót b'libbó (LXX).

Heil dem, der bei Dir wohnet!
Er preist Dich stets.
Heil dem, der stark in Dir ist!
Sein Herz wird fest.

'Obér (LXX) be'émq habbäkhi (LXX),
Ma'ján j'šitó (LXX);
Gam bérakhót ja'ϑúhu
Morä v'malqóš.

Zum Quellgrund Thränenthal wird,
Wann Er's durchzieht;
Auch Regen, früh und spät, hüllt's
In Segen ein.

Jošéb bet Jáhvä jélekh
Mecháji el chájl;
Jeráä él Elóhim,
Jošéb Çijjón.

So schreitet, wer bei Gott weilt,
Von Kraft zu Kraft;
Darf sich in Sion zeigen,
Vor Gottes Thron.

In V. 9 muß natürlich šim''a zum folgenden Stichos gezogen und der weggelaßene Gottesname (aber in der Form Elohe) wieder hergestellt werden. Zur Einsicht in den Bau des Ps. 86 (85) gelangt man erst durch Ausscheidung der wörtlich entlehnten Stellen; nämlich von 4[b], interpoliert aus Ps. 25 (24), 1; der Worte v'rab chäsed in V. 5 (aus Num. 14, 18); des aus Ps. 17 (16), 6 entnommenen Satzes eqraäkka, ki ta'aneni in V. 7; von 11[a], zusammengesetzt aus 27 (26), 11 und 26 (25), 3; von 12[a], aus 9, 2; der Worte chasd'kha gadol 'alaj v' in V. 13, aus 57 (56), 11; der Verse 14—15, aus Ps. 54 (53), 5 und Exod. 34, 6; endlich des Wortes v'chonneni in V. 16, aus Ps. 25 (24), 16, wo es, ebenso wie hier, auf p'ne elaj folgt. In V. 14 verrät sich die Interpolation greifbar durch Herübernahme des Gottesnamens Elohim. Außerdem tilge man ki atta Adonaj in V. 5, versetze den Vocativ Adonaj in V. 8 und 9 jedesmal an das Ende des Stichos und lese 'immadi statt 'immi in V. 17. So erhält man fünf Strophen nach dem Schema 8. 6 | 8. 8. 10 (1—3[a]; 3[b]—7; 8—9; 10—13; 16—17). Hinsichtlich des Ps. 89 (88) hat mich Clemens Könnecke darauf aufmerksam

gemacht, daß dessen Anfang (V. 1—19) ein selbständiges Lied aus achtsilbigen Stichen ist (J. Olshausen war dieser Einsicht nahe gekommen). Die ersten anderthalb Strophen bis zu dem, durch Homöoteleuton verstümmelten, V. 9 stelle ich so her:

Chás'de Jáhvä 'ólam -šira,	Stets will Gottes Huld ich preisen,
L'dór vadór -di' 'múnat'khá b'fi;	Allzeit Deine Treue feiern;
V'jódu šámajm píl''kha, Jáhvä,	Deine Wunder rühm' der Himmel,
Af 'munát'kha bíq'hal q'dóšim!	Deine Treu' die Schar der Heil'gen!
Ki mi báššachq já'rokh l' Jáhvä,	Denn wer gleicht in Höh'n Jehova,
Jídmä l' Jáhvä bíb'ne élim,	Wer dem Herrn von Gottessöhnen,
El na'ráç besód qedóšim,	Der im Rat der Heil'gen schrecklich,
Ráb v'norá' 'al kól sebíbav?	Hehr und furchtbar Allen um Ihn?
Jáhvä Élohé çebáot,	O Jehova, Gott der Scharen,
Mí khamókha ch'sín baélim?	Wer ist stark wie Du von Göttern?
Kí l'fanäkha chásd'kha, Jáhvä,	Deine Gnade, Herr, ist vor Dir;
Vé'munát'kha s'bíbotäkha.	Es umgibt Dich Deine Treue.

Daß V. 6 an V. 2 anknüpfe, erkannte schon Olshausen. Das jetzt dazwischen Stehende ist später eingeschoben worden, um unserem für den Schutz Gottes über Sein Volk dankenden Hymnus eine Beziehung auf Nathan's Verheißung für das davidische Haus, und so seiner zufälligen Verbindung mit der folgenden, ganz heterogenen, Fürbitte für einen unglücklichen Nachfolger David's den Schein innerer Berechtigung zu geben. V. 3 erweckt schon durch die Unklarheit seines Sinnes den Verdacht der Interpolation: ihm ist V. 5, unter Benutzung von V. 30 und 37, höchst eintönig nachgebildet. V. 4 (vor welchem natürlich früher das jetzt in V. 3 geratene amarta stand), war vielleicht nach Verlust des den Schluß des Dankliedes und den Anfang des Bittliedes enthaltenden Blattes vor V. 20 an den Rand geschrieben worden, um das an der ersten Strophe des Bittliedes fehlende Anfangsdistichon zu ersetzen, (ursprünglich kann er an dieser Stelle nicht gewesen sein, da David offenbar erst in V. 21 genannt werden sollte); von da nahm ihn der Verschmelzer beider Lieder an seine jetzige Stelle hinüber und ersetzte ihn in V. 20 durch eine in Prosa abgefaßte historische Einleitung. Den Rest des Dankliedes kann jeder leicht in achtsilbige Stichen umsetzen, wobei meine Conjecturen in V. 13 und 14 zu Gunsten des überlieferten Textes beseitigt werden müßen; im letzteren Verse ziehe man ta'oz zum vorhergehenden Stichos. Das am Anfang verstümmelte Bittlied (V. 20—52) beginnt mit dem dritten Stichos einer Strophe, da die prosaische Einleitung von az bis vattomer, wie schon bemerkt, später vorgesetzt ward; übrigens bleibt Strophik und Text wie in den Carmina V. T. metrice. Nur die beiden Schlußstrophen scheinen, nach Weglaßung des aus Ps. 49 (48), 10 und 16 entlehnten V. 49 und des aus Prosa bestehenden V. 50 (Adonaj in V. 51 sollte wol ursprünglich Correctur von ani in V. 48 sein), so zu einer einzigen verschmolzen werden zu müßen:

'Ad má Jah, tíssatér l'naçch,	Wie lang, Herr, bleibst verhüllt Du,
Tib'ár k'mo éš ch'matäkha?	Soll Deine Zornglut brennen?
Zekhór, aní mä cháled,	Bedenk', wie kurz mein Leben,
'Al má ššav kól b'ne ádam!	Wie nichtig alle Menschen!
Zekhór cherpát "badäkha,	Sieh Deiner Diener Schmach an,
S'etí b'cheq- k'limmat 'ámmim,	Wie Völkerspott mein Herz trägt,
'Šer chér'fu -j'bäkha, Jáhvä,	Womit Dich selbst der Feind höhnt,
'Aqébe méšichäkha!	Den drängend, den gesalbt Du!

Ps. 90 (89), 14 spreche man aus b'boqr chasdäkha. Ps. 94 (93), 8: binu na' (LXX). Auch für Ps. 95 (94) hat mich Cl. Könnecke auf die Unmöglichkeit der Zusammengehörigkeit seiner beiden Hälften (1—7a; 7b—11) aufmerksam gemacht, worüber bisher nur Olshausen wenigstens gestutzt hatte. Das zweite, am Anfange verstümmelte, Lied bleibt unverändert; für das erste, dem der Schluß fehlt, muß dagegen das Strophenschema 7. 7 | 7. 7 angenommen werden (1—2; 3—4; 5—6; 7a). Den ersten Stichos von V. 3 spreche man ohne Textveränderung aus: Ki El gadól Jah vámalk, beseitige wieder den aus LXX vor V. 4 eingeschalteten Stichos, tilge aser in V. 5, behalte die Aussprache 'aσahu bei und stelle die um ihren Schlußstichos gekommene letzte Strophe so her: Ki hú' Jahvä (LXX) 'Lohénu, 'Aσánu v'ló anáchnu, 'Am jádo v'çón mar'íto. Ps. 97 (96) besteht aus sechs Strophen (1—2; 3—4; 5—6; 7; 10; 11—12) nach dem Schema 7. 7. 7. Als wörtlich anderen Psalmen entlehnte Interpolationen scheide man aus: 2b, aus 89 (88), 15; 4a, aus 77 (76), 19; 6a, aus 50 (49), 6; V. 8, aus 48 (47), 12; 9a, aus 47 (46), 3, vgl. auch 83 (82), 19; 9b, aus dem verstümmelten und nach unserer Stelle zu ergänzenden letzten Stichos von 47 (46), 10, vgl. 95 (94), 3; 96 (95), 4; endlich 12b, aus 30 (29), 5. Von meinen Textveränderungen bleiben nur die in V. 1. 5. 6. 11. Ps. 100 (99) hat zwei Strophen (1—3; 4—5) nach dem Schema 7. 7. 7 | 7. 7. Der überlieferte Text bleibt unverändert, nur tilge man 3b, entlehnt aus 79 (78), 13, sowie das zweite hu' in demselben Verse. In dem zweiten Theile des Ps. 102 (101) unterlaße man die Umstellung, so daß sowol an der zweiten wie an der dritten Strophe der Schlußstichos fehlt, die letzte aber nur aus dem Anfangsstichos besteht. Den ersten Stichos in V. 26 kann man dann, da ohnedies eine Lücke vorhergeht, lesen: Ki léfaním haáreç. Die vorletzte Strophe würde so lauten:

Hem jób'du, v'átta tá'mod,	Du bleibst, doch sie verschwinden,
Kabbágd jiblú;	Vergehn wie Zeug;
Kall'búš tachl'fém v'jachlófu,	Du wandelst wie ein Kleid sie,
Veátta hú'.	Und bleibst Dir gleich.

Daß in Ps. 104 (103) alle Umstellungen, ausgenommen die von V. 16—17 hinter V. 11, zu unterbleiben haben, ist schon im Supplementum bemerkt. Auch in der ersten Strophe ist nichts zu ergänzen, da der Anfangsstichos hier so gut wie in Ps. 103 (102) zum Texte des Gedichtes gehört; man lese also ihre drei ersten Distichen so:

Bar'khí, nafší, et Jáhvä:	Den Herrn preiſ', meine Seele:
Jah 'Lóhaj, gádaltá mm'od!	Sehr groß biſt, Herr, mein Gott Du!
Hod véhadár labášta,	Gehüllt in Pracht und Hoheit,
Ha'óϑä ór kaσσálma.	Machſt Licht Du zum Gewand Dir.
Noϑä šamájm kaj'rí'a,	Du ſpannſt des Himmels Zelt aus,
Ham'qárä b'májm ''lilótav.	Bälkſt Dir im Waßer Söller.

Pſ. 106 (105), 43: Vajjímmekhú ba''vónam.. Pſ. 116 (114—115) iſt mit LXX in zwei Lieder, jedes zu 22 Stichen, zu theilen, deren erſtes Bitte, das zweite Dank enthält. Beide Lieder müßen übrigens denſelben Verfaßer haben, was auch von den beiden jetzt in Pſ. 89 (88) verſchmolzenen gilt. In 118 (117), 24 iſt keine Textveränderung nötig. In 120 (119), 5 muß jedenfalls šakhanti zum folgenden Stichos gehören, in welchem ohole Interpolation ſein wird, vielleicht als (richtige) Correctur zu gachale in V. 4 entſtanden. Pſ. 124 (123), 7 lautete urſprünglich etwa: Pach níšbar v' -náchnu nóš''im; Merášt nimláϑnu. Pſ. 126 (125), 6: Ubó' (LXX) jabó' berínna, Noσé' 'lummótav. Pſ. 127 (126), 2: Okh'lé lachm há'açábim, Jittén lidído. Pſ. 129 (128), 4: Jahvä haççáddiq qíççeç. In 130 (129), 5 laße man nichts vom überlieferten Texte weg, wol aber 6ª. Pſ. 133 (132), 2—3: Kaššámn haϑϑób 'al hároš, Joréd 'al záqan. K'ϑal Chérmon, š'jóred 'ál daš', Kehár're Çíjjon (das Fallen des Hermonsthaues auf die Berge Sion's iſt ein ganz unvollziehbarer Begriff). Pſ. 139 (138), 20 ohne Umſtellung: Ašér j'muddúkha l'mírma. Den ſtark interpolierten Pſ. 143 (142) faße ich jetzt vielfach anders auf, als in den Emendanda. Die beiden erſten und die letzte Strophe bleiben wie in den Carm. V. T. metrice (nur daß in V. 2 eine andere, der Stichentheilung angemeßenere, Ergänzung zu ſuchen und in V. 12 b'chasd'kha zu tilgen iſt). Dazwiſchen ſtand urſprünglich Folgendes, indem, außer den ſchon in den Emendanda nachgewieſenen Stellen, auch maher 'aneni in V. 7, aus 102 (101), 3; b'orach (jetzt fälſchlich b'äreç geſchrieben) mišor in V. 10, aus 27 (26), 11, und l'ma'an šim'kha, Jahvä in V. 11, aus 25 (24), 11, vgl. 31 (30), 4, zu den wörtlichen Entlehnungen gehört:

Ki tít'aϑϑéf 'aláj ruch-,	Will mir der Geiſt verzagen,
B'tokh jíštomém libb-,	Das Herz erſtarren,
Peráσt- jadáj eläkha:	Heb' ich zu Dir die Hände,
Jah, kál'ta rúchi!	Nach Dir mich ſehnend.
Hašm''én-babbóqr chasdäkha!	Thu Morgens Deine Huld kund!
Ki b'khá baϑáchti.	Denn Dir vertraut' ich.
Hodí'en- dárk, zu élekh!	Zeig' mir den Weg zum Wandeln!
Ki -läkha chásit- (LXX).	Du biſt mir Zuflucht.
Lamm'dén- la'σót r'çonäkha!	Lehr' thun mich Deinen Willen!
Ki átta 'Lóhaj.	Du biſt mein Gott ja!
Ruch'khá ϑobá t'chajjéni	Dein guter Geiſt beleb' mich,
Beçíd'qatäkha.	Weil Du gerecht biſt!

Ps. 144 (143), 1: Bárukh çúr-, m'lammêd jad- láq'rab, Eç-be'ótaj lámmilcháma. In V. 4 spreche man ohne Textveränderung kaççel aus; in V. 9 ist die Umstellung überflüßig. Ps. 145 (144), 12: L'hódi' líb'ne -dám g'burótav, Ukhebód hadár mal'khúto. Der 4. Vers des Ps. 146 (145) findet sich genau so, wie ich ihn mit Weglaßung von vier Wörtern hergestellt habe, in 1. Machab. 2, 63 benutzt; eine erst nachträglich von mir bemerkte Bestätigung, welche abermals beweist, daß consequentes Ignorieren der durch die hebräische Rhythmik ermöglichten Textverbeßerungen eine höchst zweischneidige Waffe ist.

Gustav Bickell.

Zur Frage über den Religionsunterricht an den Gymnasien. Die vor fünf Jahren vom Domcapitular Stöckl gegen den modernen Religionsunterricht an den deutschen Gymnasien veröffentlichte in vielen Punkten unstreitig allzu begründete Klage führende, aber auch von Einseitigkeit und Uebertreibung nicht ganz freie Schrift [1]) hat bereits Früchte gebracht. Vor Kurzem erschien bei Oldenbourg in München ein anonymes „Lehrbuch der katholischen Religion zunächst für die Gymnasien in Bayern", dessen Gebrauch an den humanistischen und Realgymnasien des Königreichs Bayern mit oberhirtlicher Instruction vorgeschrieben wurde, und welches sich selbst als erweiterten Katechismus im Sinne Stöckl's einführt: „Das vorliegende Lehrbuch der katholischen Religion für die Gymnasien in Bayern unterscheidet sich von dem bisher gebrauchten [2]) der Form nach darin, daß die katholische Glaubens- und Sittenlehre nicht in wissenschaftlich-systematischer Darstellung, sondern in jener Gliederung geboten wird, welche den Schülern aus dem Deharbe-schen Katechismus bereits bekannt ist. Was den Inhalt betrifft, so werden jene Wahrheiten unserer heiligen Religion, welche schon in der Lateinschule das geistige Eigenthum der Studierenden geworden sind, möglichst in derselben Fassung wiedergegeben, zugleich aber wird eine der Bildungsstufe unserer Gymnasiasten entsprechende Erweiterung und Vertiefung derselben angestrebt. Auf diese Weise kann der Religionsunterricht durch alle neun Klassen der Lateinschule und des Gymnasiums aus demselben Kerne sich konzentrisch fortentwickeln und jenes Lehrgebäude, welches in der Volksschule grundgelegt und in den Lateinklassen weiter aufgebaut wurde, am Gymnasium zur Vollendung gebracht werden. Das gegenwärtige Buch dürfte daher der Religionslehre am Gymnasium eine wesentliche Erleichterung bringen und zugleich allen gebildeten Laien ein geeignetes Hilfsmittel bieten, um die im Katechismus einst erworbenen religiösen Kenntnisse aufzufrischen und zu vervollkommnen." Soweit das Vorwort des in Rede stehenden Lehrbuches, womit dessen Tendenz genügend gekennzeichnet ist.

Hinsichtlich der positiven, im Großdruck erscheinenden und gegenüber

[1]) „Der moderne Religionsunterricht an den deutschen Gymnasien". Mainz. Kirchheim 1881.

[2]) „Handbuch der kath. Religionslehre für die studierende Jugend" von Prof. Stadlbaur.

dem Deharbe'schen Katechismus nur um wenige vermehrten Lehrsätze gestaltet sich der Religionsunterricht an der Hand dieses Lehrbuches in der Hauptsache zu einer Wiederholung und Wiederauffrischung dessen, was schon in der Lateinschule (dem österreichischen und deutschen Untergymnasium entsprechend) geistiges Eigenthum der Schüler geworden sein soll. Als Lehrbuch für das Gymnasium (dem österreichischen Obergymnasium entsprechend) hat es seinen Schwerpunkt in den in Kleindruck unter entsprechender Numerirung beigefügten, übrigens zum Theile gleichfalls wörtlich aus Deharbe herübergenommenen Zusätzen, bestehend in Erläuterungen, Beweisführungen, Widerlegungen entgegenstehender Irrthümer und in mannigfachen, namentlich historischen Notizen, wodurch dem Bedürfnis nach Klärung der Begriffe und Vertiefung der schon erworbenen religiösen Kenntnisse, sowie auch dem in unserer Zeit ganz unabweisbaren apologetischen Bedürfnis der Studierenden — ob übrigens letzterem in ausreichendem Maße, müssen wir bezweifeln — Rechnung getragen wird. An Stelle der Fragen sind die Uebersicht erheblich fördernde Randsummarien getreten. Bezüglich der Vertheilung des Lehrstoffes auf die einzelnen Klassen des Gymnasiums bestimmt die vorerwähnte oberhirtliche Instruction für die I. Klasse vom ersten Hauptstück das apostolische Glaubensbekenntniß, für die II. das zweite Hauptstück von den Geboten, für die III. das dritte Hauptstück von den Gnadenmitteln, für die IV. endlich die kurze Einleitung und vom ersten Hauptstück „das allgemeine über den Glauben bis zum apostolischen Glaubensbekenntnisse, sowie Repetition besonders derjenigen Partien des apostolischen Glaubensbekenntnisses, durch welche sich der Unterricht zu einer Apologie gestaltet". Dem Unterricht auf Grund dieses Lehrbuches hat nach derselben Instruction ein Abriß der Kirchengeschichte parallel zu laufen. Zu bemerken ist noch, daß dem Religionsunterricht in der Lateinschule, worauf sich jener des Gymnasiums aufbaut, in den ersten zwei Klassen der für die Volksschule vorgeschriebene Diöcesan-Katechismus, in den folgenden drei Klassen der große Deharbe'sche Katechismus zugrunde gelegt wird.

So wenig uns für unsere Person seinerzeit der Stöckl'sche Vorschlag, zum Katechismus zurückzukehren, Sympathien abzugewinnen vermochte, müssen wir doch gestehen, daß wir an diese Art der Verwirklichung desselben große Erwartungen knüpfen, wenngleich die vorliegende Erweiterung des Deharbe'schen Katechismus nicht aus der Schulpraxis herausgewachsen ist, und ungeachtet eines entgegenstehenden, weiter unten noch flüchtig zu berührenden Bedenkens. „Es gilt den Versuch zu machen", hatte seinerzeit Religionslehrer Schubach in seiner Entgegnung auf den Stöckl'schen Angriff erklärt.[1]) Der Versuch ist gemacht; es gilt nun, der Erfahrung das entscheidende Wort anheimzugeben. Die Erfahrung muß erst gewonnen werden, denn es geht nicht an, unseren modernen, gänzlich veränderten Gymnasialverhältnissen gegenüber sich auf die Erfahrungen in der alten Schule zu berufen.

Ganz auf derselben Tendenz und auf derselben Grundlage, wie das vorerwähnte, beruht ein gleichfalls anonymes Religionsbuch, welches bereits

[1]) „Für den systematischen Religionsunterricht an den deutschen Gymnasien." Coblenz, Schüth. 1881.

im Jahre 1884 unter dem Titel „Katholische Religionslehre für die vier obersten Klassen der Gelehrtenschulen und für gebildete Männer" bei Pustet in Regensburg die Presse verlassen hat: nur hat dasselbe mit Ausnahme des Abrisses der Kirchengeschichte, die katechetische Form der Fragen und Antworten derart bis ins Detail beibehalten, daß beispielsweise die Lehre über das Kreuzzeichen, wie im Deharbe'schen Katechismus, in nicht weniger als fünf Fragen zerlegt wird. So sehr uns sonst, abgesehen von einiger an Eilfertigkeit der Abfassung erinnernden Nachlässigkeit des sprachlichen Ausdruckes in den gehaltvollen Zusätzen, die ausgezeichnete dogmatische Gediegenheit, die plastische, kurze Ausdrucksweise, die Faßlichkeit und die praktische Richtung dieses Werkes wohlthuend anmuthet, so können wir uns doch beim besten Willen unmöglich mit einer an sich zwar belanglosen, aber für „Gelehrtenschulen" unnöthigen und zugleich wenig passenden, weil allzu elementaren Form befreunden, und glauben auf Grund vieljähriger Erfahrung, daß die Erwartung, es trete „das Buch als ein der Hauptsache nach wohlbekannter Freund vor die Augen des Schülers"[1]) weniger zutreffen dürfte, als die Befürchtung, der Schüler werde dem „alten Bekannten" nicht das wünschenswerthe Interesse entgegenbringen, eine Befürchtung, die wir auch bezüglich des vorhin besprochenen Lehrbuches nicht vollends zu unterdrücken vermögen. Auch kommt in diesem Lehrbuche das apologetische Moment entschieden nicht nach Gebühr zur Geltung, wie auch der das Buch warm empfehlende Recensent der Laacher Stimmen anzuerkennen sich genöthigt sieht.[2]) Des Verfassers schließlich obsiegendes Bedenken gegen die Behandlung der Authentie, Glaubwürdigkeit und Unversehrtheit der einzelnen Schriften des A. u. N. T. begreifen wir vollends; wir selbst hegten es lange und hegen es bezüglich des A. T. noch gegenwärtig; aber einer derartigen Behandlung bezüglich der Evangelien läßt sich unseres Erachtens angesichts der vom gesammten modernen Unglauben adoptierten Strauß'schen Mythenhypothese nicht wohl aus dem Wege gehen. Ist aber für den evangelischen Christus der historische Boden gesichert, so erachten wir jede weitere Bibelkritik am Gymnasium zum allermindesten für Zeitverlust.

Ob mit dem vorliegenden Lehrbuche ebenfalls schon ein praktischer Versuch gemacht wird, ist uns unbekannt. Wir erblicken in demselben eines von den beiden Extremen, zwischen denen das Richtige in der Mitte liegen dürfte.

Und das andere Extrem? Wir möchten als dasselbe nicht unterschiedslos alle wissenschaftlich-systematischen Religionslehrbücher, sondern nur jene übertriebene Wissenschaftlichkeit und Systematik ansehen, welche den Religionsunterricht am Gymnasium zu einem philosophisch-theologischen Cursus gestaltet und mit allzu kühnen Voraussetzungen und Anforderungen an die noch unreife Jugend herantritt. Bevor wir einige der neueren Erscheinungen der Religionshandbücher-Literatur berühren, welche zum Theil als Repräsentanten dieses anderen Extrems mit Grund angesehen werden können, sei es uns gestattet, die eigene, aus

[1]) Stimmen aus Maria-Laach XXVII. 3. S. 316.
[2]) Ebenda S. 317.

langer Erfahrung geschöpfte Anschauung über die Methode des Religionsunterrichtes am Gymnasium (Obergymnasium) seiner didaktischen[1]) Seite nach in aller Kürze darzulegen.

Wir theilen die unseres Wissens wohl allgemein festgehaltene Ansicht, daß der Religionsunterricht in den höheren Klassen der Mittelschulen einen wissenschaftlichen Charakter haben soll.[2]) Einen solchen kann er nun allerdings, wenigstens einigermaßen, auch ohne streng logische Systematik annehmen. Trotzdem sprechen wir uns für letztere aus, und zwar nicht im Interesse der Wissenschaftlichkeit des Religionsunterrichtes als solcher, denn diese ist nur so viel wert, als sie der Sache nützt, sondern aus sachlichen Gründen. Eine vernünftige, der Fassungskraft der Studierenden angemessene Systematik verträgt sich einerseits mit dem religiösen Laienunterricht, andererseits fügt sie sich am Gymnasium passend in die Methode des übrigen Unterrichts ein, erleichtert durch Erschließung ihres inneren Zusammenhanges das Verständniß der religiösen Wahrheiten, unterbricht, wenn nur die schon bekannten Lehrsätze auch thunlichst in der schon bekannten Fassung wiederkehren, keineswegs die Continuität mit dem vorausgegangenen Unterricht, und bietet den weiteren nach unserer Erfahrung nicht gering anzuschlagenden Vortheil, daß der religiöse Unterricht das sonst in Langweile sich verlierende Interesse des Schülers durch die Neuheit der Form anregt, ein Vortheil, der durch eine bloße Erweiterung des in der Volks- und Lateinschule gebrauchten Katechismus bei ganz unveränderter Anordnung und Gliederung des Lehrstoffes nur in geringem Grade erzielt werden kann.

Was sodann die wissenschaftliche Begründung der religiösen Lehrsätze betrifft, so halten wir im allgemeinen dafür, daß der von akademischer Theologie wesentlich sich unterscheidende Religionsunterricht am Gymnasium nicht viel beweisen soll, weder aus den Quellen der Offenbarung noch aus den Quellen der Vernunft. Man verstehe uns recht. Wir möchten keinesfalls auf die Sache des Beweises, wohl aber auf seine Form verzichten. Sachlich ist es einerlei, ob ich einen religiösen Lehrsatz durch Vernunftgründe beweise, oder ob ich aufmerksam mache, daß derselbe auch durch die bloße Vernunft erkennbar ist, beziehungsweise den entgegengesetzten Irrthum durch Vernunftgründe widerlege; ebenso, ob ich einen kirchlichen Lehrsatz aus Schrift und Tradition beweise, oder ihn in der Fassung vorführe, welche ihm die heilige Schrift oder ein Zeuge des alten kirchlichen Glaubens gibt; aber formell ist zwischen diesem doppelten Verfahren ein, wie wir glauben, der unreifen Jugend gegenüber keineswegs belangloser Unterschied. Die unreife Jugend unterscheidet nicht zwischen wirklichem und methodischem Zweifel, und es erscheint darum bedenklich, kirchliche Lehrsätze irgendwie als beweisbedürftig und in diesem Sinne als zweifelhaft zu behandeln. Mit unsicheren theologischen Lehrmeinungen, bei denen ein förmliches Be-

---

[1]) Die Hauptaufgabe der religiösen Unterweisung ist jederzeit die Einwirkung auf den Willen; aber diese muß naturgemäß sein, und setzt als solche die entsprechende Einwirkung auf den Verstand voraus.

[2]) Auch Stöckl anerkennt diese Forderung in seinem „Lehrbuch der Pädagogik". Mainz. 1873. S. 405.

weisverfahren anwendbar wäre, hat der Religionsunterricht am Gymnasium ohnehin kaum zu thun, außer soferne solche hin und wieder zur Erläuterung von Lehrsätzen geeignet erscheinen. Wir reden also einer soliden apologetischen, aber für die Schüler verständlichen Begründung und in diesem Sinne einer wissenschaftlichen Behandlung der Religionslehren das Wort, möchten aber das wissenschaftliche Kleid des förmlichen Beweisverfahrens aus pädagogischen Rücksichten vermieden wissen.

Nur bezüglich eines Lehrgegenstandes ist nach unserer Ansicht der formelle Beweis berechtigt, weil durch die Natur der Sache gefordert, nämlich bezüglich der göttlichen Autorität der Kirche; diese muß bewiesen, und zwar gründlich bewiesen werden, denn es gibt für den Glauben keinen festen Halt, außer in der Autorität der Kirche, und wer denselben auf etwas anderes gründen will, der baut auf Sand.[1]) Und zwar wünschen wir bei der großen Wichtigkeit dieses Gegenstandes eine selbstständige Behandlung desselben[2]), sowie jener Partien, welche damit zusammenhängen und worauf sich der Beweis für die Autorität der Kirche aufbaut, als da sind: Nothwendigkeit und Erkennbarkeit einer göttlichen Offenbarung, Authentie und Glaubwürdigkeit der Evangelien, göttliche Sendung und Gottheit Jesu, sowie die Gründung der Kirche durch ihn u. s. w. (Die keineswegs zu vernachlässigenden Vernunftbeweise für das Dasein Gottes können entweder hier vorausgeschickt oder in der Glaubenslehre in geeigneter Weise behandelt werden.) Diese unseres Erachtens unerläßliche Apologetik, die keineswegs so breit angelegt zu sein braucht, wie die meisten unserer apologetischen Handbücher, muß aber an das Ende des Gymnasiums verlegt werden, wo die hiezu erforderliche Reife bei den Schülern vorausgesetzt werden kann.[3])

Den Umfang des eigentlichen religiösen Lehrstoffes (im Gegensatze zu den zusätzlichen Erläuterungen und Begründungen) hat beim religiösen Gymnasialunterricht lediglich das praktische Bedürfniß zu bestimmen. Was für das christliche Leben eines Laien von geringem Belang ist, kann wohl Gegenstand gelehrter Theologie sein, gehört aber nicht in den Rahmen des Religionsunterrichtes am Gymnasium, allein schon, abgesehen von

[1]) Wir sind weit entfernt, den Schwerpunkt des (subjektiven) Glaubens in den Verstand zu verlegen, und etwa von dem obigen Beweise ausschließlich das Heil zu erwarten. Der Glaube ist etwas ganz anderes, als eine logische Consequenz. Auch die apologetische Aufgabe des Religionsunterrichtes muß sich vorherrschend dem Willen zuwenden. Dabei hat aber das Scio enim, cui credidi (2. Tim. 1, 12.) dennoch seine volle Berechtigung.

[2]) Selbstverständlich muß der Religionslehrer auch außerdem jede passende Gelegenheit wahrnehmen, auf die Bedeutung und Nothwendigkeit einer in die Menschheit hineingestellten, Sicherheit gewährenden Autorität hinzuweisen; an Anlässen fehlt es dem hierauf aufmerksamen Lehrer keineswegs.

[3]) Es muß als ein bedauerlicher Mißgriff angesehen werden, daß der österreichische Lehrplan die „allgemeine Glaubenslehre" der untersten Stufe des Obergymnasiums zuweist. Dieser Uebelstand bedarf dringend einer Remedur. Die Systematik muß dem sachlichen und pädagogischen Interesse weichen.

allem anderen, wegen der Kürze der diesem Unterricht zugemessenen Zeit. Hiebei ist freilich nicht zu übersehen, daß das apologetische Bedürfniß ein eminent praktisches ist, denn wenn der Glaube wankt, ist es um das christliche Leben ohnehin geschehen. Die apologetische Rücksicht kann mitunter die Behandlung von Gegenständen der Offenbarung erfordern, welchen an und für sich wenig praktische Bedeutung zukommt. So z. B. erachten wir den dem Gymnasiasten anderweitig bekannten kosmogonischen Hypothesen und geologischen (paläontologischen) Ergebnissen gegenüber, die sich oft genug für bibelwidrig ausgeben, eine wenigstens kurze Besprechung der einschlägigen biblischen Lehren, z. B. des Hexaemeron, für sehr wichtig.[1])

Diese über systematische Anordnung, Behandlungsweise und Umfang des religiösen Lehrstoffes angedeuteten Grundsätze müssen, woferne sie richtig befunden werden, selbstverständlich auch für die Gestaltung der Lehrbücher maßgebend sein.

Von letzteren verlangen wir überdies hinsichtlich der Form knappe, aber doch verständliche Fassung, übersichtliche Gliederung nicht nur des Ganzen, sondern auch der einzelnen Abschnitte und Paragraphe, endlich Anwendung von Groß- und Kleindruck behufs Hervorhebung der eigentlichen Lehrsätze gegenüber den erläuternden und begründenden Zusätzen. Ein gutes, für den Schulgebrauch eingerichtetes Religionslehrbuch wird ohne Zweifel auch „gebildeten Laien" einige Dienste leisten können; woferne aber bei Abfassung eines Lehrbuches dieser letzteren Bestimmung specielle Rechnung getragen wird, kann es meist nur auf Kosten seiner Brauchbarkeit in der Schule geschehen. Auf den Leser wirkt die Individualität des Verfassers ein, für den Schüler dagegen ist die Individualität des Lehrers ausschlaggebend, erstere darf letzterer nicht hemmend im Wege stehen.

Und nun noch einige Bemerkungen über die drei uns vorliegenden Lehrbücher für die oberen Klassen der Mittelschulen von König[2]), Wedewer[3]) und Mach[4]). Alle drei bestehen gleichmäßig je aus vier Theilen: Apologetik, Glaubenslehre, Sittenlehre[5]), Kirchengeschichte. Letztere lassen wir hier außer Acht. Ohne das viele Gute und Treffliche in diesen Lehrbüchern irgendwie verkennen zu wollen, gewahren wir an denselben in mehrfacher Beziehung Verstöße gegen die oben dargelegten, und wie wir glauben, im großen Ganzen kaum anfechtbaren Grundsätze, welche nach unserem Dafürhalten ihrer Verwendbarkeit für die Schule einigermaßen, zum Theil auch erheblich Eintrag thun.

Abgesehen von dem allen drei Lehrbüchern gemeinsamen, bezüglich des positiven Religionsunterrichtes von uns für fehlerhaft gehaltenen Ge-

---

[1]) Vor Kurzem fühlte ein Lehrer schon in der untersten Klasse eines achtklassigen österreichischen Gymnasiums das Bedürfniß, die Laplace'sche Theorie auseinanderzusetzen!

[2]) „Lehrbuch für den kath. Religionsunterricht in den oberen Klassen der Gymnasien und Realschulen". Herder 1880—82.

[3]) „Lehrbuch für den katholischen Religionsunterricht in den oberen Klassen höherer Lehranstalten". Herder 1880—85.

[4]) „Lehrbuch der kath. Religion für die oberen Klassen der Gymnasien und anderer höherer Lehranstalten". Manz 1885.

[5]) Bei Wedewer noch ausständig.

brauche des förmlichen Beweisverfahrens ist, besonders in den beiden erstgenannten Lehrbüchern und zumal bei König in der sachlichen Behandlung und noch mehr im sprachlichen Ausdruck zuviel Theologie und Philosophie aufgehäuft, wofür am Gymnasium entweder kein Bedürfniß oder kein ausreichendes Verständniß vorliegt.[1]) Mach ist in dieser Beziehung weit nüchterner zu Werke gegangen; doch finden sich in seiner für die unterste Stufe des Obergymnasiums bestimmten Apologetik Partien, die wegen ihres philosophischen Charakters auf dieser Alters- und Bildungsstufe absolut unverständlich bleiben müssen, z. B. Pantheismus. Wiewohl sich sodann gegen die, übrigens bei fast sämmtlichen neueren Religionshandbüchern in gleicher Weise angewendete systematische Gliederung des Lehrstoffes kaum etwas erhebliches einwenden lassen dürfte, wird doch in König's Lehrbuche hinsichtlich der sprachlichen Fassung der Lehrsätze die Continuität mit dem vorausgegangenen Unterrichte nach unserem Ermessen allzu sehr vermißt, ja dasselbe macht mitunter den Eindruck eines fast krankhaften Strebens, die dem Schüler bereits geläufigen Formulierungen der Lehrsätze mit hochwissenschaftlichen zu vertauschen. Von diesem letzteren Fehler haben sich Wedewer und Mach im Ganzen frei zu halten gewußt; dagegen will es uns bedünken, daß Wedewer und König den Umfang des Lehrstoffes über Gebühr ausgedehnt haben, was wir bezüglich der Apologetik auch von Mach behaupten möchten, indem wir, wie schon oben angedeutet, die Behandlung der Authentie u. s. w. sei es auch nur einzelner Bücher des A. T. mindestens für überflüssig halten. Während endlich das König'sche Lehrbuch im allgemeinen durch recht übersichtliche Gliederung der einzelnen Theile sowie knappe Fassung sich empfiehlt, die Anwendung des Groß- und Kleindruckes in demselben jedoch nicht durchaus zweckmäßig durchgeführt erscheint, muß bei Wedewer, und in beschränktem Maße auch bei Mach (Apologetik) mehrfach Mangel an Uebersichtlichkeit und zu große, an Abhandlungen erinnernde Breite beklagt werden, so daß die betreffenden Partien, und dies gilt namentlich von der an sich vortrefflichen Apologetik Wedewer's, unter diesem Gesichtspunkte sich mehr für gebildete Laien[2]) als für die Schule eignen, wo die Eigenart des Religionslehrers, woferne er sich an das Lehrbuch halten will, nicht mehr ungestört zur Geltung kommen kann.

Außer den erwähnten methodischen Mängeln ist uns bei König eine bedenkliche Anzahl sachlicher Ungenauigkeiten[3]) — um einen gelinden

---

[1]) Den allgemeinen Theil der Sittenlehre bei König glaubt man für absolvirte Theologen geschrieben, denen die lateinische Terminologie so geläufig geworden ist, daß sie die entsprechenden deutschen Ausdrücke bei Seite setzen. Was sollen überhaupt die vielen lateinischen Ausdrücke in einem Lehrbuche, das auch für Realschulen bestimmt ist?

[2]) Wedewer hat diese Bestimmung seiner Apologetik in den Titel des Buches aufgenommen.

[3]) Aus der 27 Seiten umfassenden allgemeinen Sittenlehre heben wir folgende Sätze zur Illustration heraus: „Das Gute zu thun, ist Jedem möglich, nicht aber das Bessere und Beste [zu allgemein]; das Letztere voraussetzen, wäre ein ganz unpraktischer Optimismus" (10). „Beschränkt oder ganz aufgehoben wird die Freiwilligkeit durch . . 1. schwere Furcht, wenn sie . . die Erkenntniß trübt oder aufhebt . .

Ausdruck zu gebrauchen — und auch bei Mach, dem wir den allerdings etwas stark hervortretenden Mangel an Originalität nicht zum Vorwurfe machen wollen, stellenweise eine gewisse Oberflächlichkeit [1]) aufgefallen, was uns bezüglich des letzteren um so unangenehmer berührt, als wir doch alles in allem dem Mach'schen Lehrbuche vor den zwei anderen, ja vor den meisten übrigen neueren Religionshandbüchern die Palme zuerkennen möchten.

Schließlich seien noch zwei Religionslehrbücher für die mittleren und unteren (?) Klassen höherer Lehranstalten erwähnt, welche aus dem Grunde die Aufmerksamkeit auf sich ziehen, weil sie die bislang auf die höheren Klassen des Gymnasiums beschränkt gebliebene Systematik auch in den unteren Klassen, wenn auch in sehr verschiedener Weise, zur Anwendung bringen. Es sind dies König's „Handbuch für den katholischen Religionsunterricht in den mittleren Klassen der Gymnasien und Realschulen" [2]), und Dreher's „Leitfaden der katholischen Religionslehre für höhere Lehranstalten" [3]). Der reichliche Stoff des ersteren Lehrbuches vertheilt sich auf drei Klassen in der Weise, daß der Quarta die Lehre von der göttlichen Offenbarung (Apologetik in aller Form) und die Glaubenslehre bis zu den Gnadenmitteln, der Untertertia der übrige Theil der Glaubenslehre nebst einem Anhange über das Kirchenjahr, und der Obertertia die Sittenlehre mit einem Abriß der Kirchengeschichte zufällt. Der Dreher'sche Leitfaden umfaßt vier Theile: Glaubenslehre, Sittenlehre, Sacramente, Kirchenjahr. Wie vielen und welchen Klassen dieser Lehrstoff zugedacht ist, kann aus dem Büchlein nicht entnommen werden.

König's Handbuch bildet wohl die extremste Leistung auf dem Gebiete des systematischen Religionsunterrichts, zumal in seinem ersten, apologetischen Theile. Wir können Stöckl die Entrüstung, womit er in der eingangs erwähnten Schrift dieses Lehrbuch glossirt hat, wahrlich nicht verargen. Es war hoch an der Zeit, daß ein Mann von Ansehen gegen eine solche Entartung des Religionsunterrichtes seine Stimme erhob. Möglicher Weise fanden in den zwei neuen Auflagen Stöckl's Beschwerden einige Berücksichtigung; allein wir erachten die ganze Anlage dieses für die mittleren Klassen des Gymnasiums bestimmten Lehrbuches für verfehlt.

Auch Dreher's Leitfaden nahmen wir anfänglich in Rücksicht auf sein systematisches Kleid mit einigem Mißtrauen zur Hand, doch schwand

---

d) Begierlichkeit, freilich nur in ihren ersten Regungen" (16). „Begründet sind alle Tugenden gleichzeitig in den sittlichen Kräften der Seele, Vernunft und Wille" (19). „Die sittlichen (Tugenden) regeln die Beziehungen des Menschen zu den Geschöpfen und somit erst indirect zu Gott" (ebend.). „Gewisse Sünden sind . . immer schwer, z. B. . die sieben Hauptsünden" (24).

[1]) Nur ein Beispiel. Die unter der Rubrik „Aeußere Gottesverehrung" hervorgehobene Unterscheidung des Gebetes in inneres und äußeres mußte doch nahe legen, daß sich die aus Wappler entnommene Basis für die Gliederung des Stoffes nicht eignet.

[2]) Herder. 1881. Inzwischen sind unseres Wissens zwei neue Auflagen erschienen, welche uns aber nicht vorliegen.

[3]) Sigmaringen. Liehner. 1885.

dasselbe bei näherer Durchsicht mehr und mehr. Das Büchlein hat alle Eigenschaften eines guten Schulbuches, es ist kurz, übersichtlich, im Ganzen recht faßlich und, worin wir seinen besonderen Werth erblicken, im hohen Grade praktisch, derart daß es auch den weniger gewandten Religionslehrer fort und fort an die paränetische Aufgabe des religiösen Unterrichts gemahnt. Wenn wir etwa von der untersten Stufe des Gymnasiums absehen, wo engster Anschluß an den Katechismus der Volksschule geboten erscheint, können wir das Lehrbuch als völlig zweckentsprechend bezeichnen, vorausgesetzt jedoch, daß sich bezüglich der dem Schüler schon bekannten Lehrsätze die sprachliche Fassung mit jener des in der Volksschule gebrauchten Katechismus in Uebereinstimmung befinde.

Innsbruck. Religionslehrer Dr. C. Helfer.

Zur Geschichte der Herz-Jesu-Andacht liefert die kürzlich in größerem Formate erschienene und um 11 Bogen vermehrte 5. Auflage des Werkes von P. Nilles S. J.[1]) verschiedene ganz neue Beiträge. Die wichtigsten sind im 1. B. S. LX. übersichtlich zusammengestellt. Aus den zwölf Zusätzen oder Erweiterungen des 1. Bandes heben wir außer dem eigenen Kapitel „über den Herz-Jesu-Cult in der morgenländischen Kirche"[2]) namentlich das vollständige „amtliche Verzeichniß aller Herz-Jesu-Bruderschaften der katholischen Welt" hervor, welches der Ritencongregation im J. 1765 vorgelegt und in den Verhandlungen über die Gewährung des Festes oft angeführt wurde. Es enthält nicht weniger als 1089 Nummern, worunter sich 100 zugleich auf den Cult des Herzens Mariä und 7 auf den des hl. Joseph beziehen. Dieser Katalog gewährt einen klaren Einblick in die Ausbreitung der Andacht und läßt die Beweiskraft des Argumentes, das die Bittsteller unter Clemens XIII. aus der Thatsache der allgemeinen Verbreitung zogen, in vollem Lichte erscheinen. Aus Deutschland sind die alten Sprengel von Mainz und Constanz am stärksten vertreten. — Aus den acht Zusätzen zum 2. Bd. verdienen nebst dem Herz-Jesu-Officium des Pariser Erzbischofs de Beaumont die verschiedenen lectiones propriae angeführt zu werden, welche den Eudisten, Sulpitianern und anderen geistlichen Genossenschaften für die ganze Oktav des Herz-Jesu-Festes gestattet worden sind. Kenner und Freunde fremder Sprachen finden jetzt in dem bedeutend erweiterten 4. Buch, der pars literaria, auch die Literatur der Philippinen-Inseln, sowie die baskischen, dänischen, griechischen, chinesischen und andere in den früheren Ausgaben noch nicht vorhandenen Herz-Jesu-Bücher. Den Schluß des Ganzen bildet ein für Deutschland besonders interessantes Kapitel mit der Ueber-

[1]) De rationibus festorum Sacratissimi Cordis Jesu et purissimi Cordis Mariae libri IV. Editio V. novis accessionibus adornata. Oeniponte, libraria academica Wagneriana, 1885. I. volum. LX et 608 pag.; II. volum. 656 pag.

[2]) In dem weitverbreitetsten *τυπικόν* oder Directorium ritus graeci findet sich das Herz-Jesu-Fest in folgender Weise verzeichnet: *Ἡ ἑορτὴ τῆς τιμιωτάτης καρδίας τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

schrift: De cultu SS. C. J. coram judice criminali in Borussia anno 1875, aus dem man unter Anderm auch die officiellen Gutachten kennen lernt, welche die altkatholischen Theologieprofessoren zu Bonn, bezw. ihre Dekane Langen und Menzel, gegen den Herz-Jesu-Cult und andere katholische Andachten an den Criminalsenat des königlich preußischen Appellationsgerichtes zu Ratibor „auf Hochdesselben Requisition" abgesendet haben. In seinem Schreiben an das Criminalgericht vom 15. Nov. 1875 verweist Menzel auf Nilles' Werk, als auf die Quelle, aus der er sein Elaborat geschöpft habe. Schon deßhalb gebührt ihm ein Platz in dieser neuen Auflage. Auf eine Polemik läßt sich P. N. natürlich nicht ein. Er beschränkt sich darauf, ein paar der gröbsten historischen Irrthümer durch Ausrufungszeichen hervorzuheben und überläßt Menzel's Bemerkungen über den damaligen Kölner Erzbischof (Card. Melchers) und über den „Aberglauben in der katholischen Kirche" dem unbefangenen Urtheil des Lesers.

Ein unedirtes Inquisitionsdecret den Uebergang vom lateinischen zum griechischen Ritus betreffend. Johannes Pataki, der aus dieser Zeitschrift (1879, SS. 805—80) bekannte griechisch-katholische Bischof von Fogaras, war, wenngleich rumänischer Abstammung, als Zögling des deutsch-ungarischen Collegs zum Priester des lateinischen Ritus geweiht worden. Als Karl VI. ihn zum Bischof designirte, richtete dieser Kaiser zugleich mit dem Gesuche um die Präconisation die Bitte an den Papst, dem Designirten die gleichzeitige Ausübung des lateinischen und des griechischen Ritus zu gestatten. Die letztere Bitte wurde nicht gewährt, sondern nur der Uebertritt zum griechischen Ritus erlaubt, und dieses hinwieder unter Bedingungen, welche das Verhalten der obersten Kirchenbehörden gegenüber ähnlichen Fällen des Wechsels im Ritus ins Licht setzen. Bisher waren jene Bedingungen unbekannt, wie überhaupt für die kirchenrechtliche und geschichtliche Behandlung der Uebertritte von einem Ritus zum anderen das Material nur unvollkommen vorliegt. Es gelang uns durch gütige Vermittlung eines hohen Kirchenfürsten und auf ausdrückliche Erlaubniß seitens des heiligen Vaters in den Besitz des im Inquisitionsarchive bewahrten Wortlautes der Inquisitionsentscheidung, die in der Sache Pataki's erlassen wurde, zu gelangen. Zufolge derselben erschien. 1. die gleichzeitige Ausübung beider Riten unstatthaft; 2. wurde der einmal geschehene Uebergang zum griechischen Ritus für unwiderruflich erklärt; 3. wurde der zur bischöflichen Würde designirte Säcularpriester zum Eintritte in den Basilianerorden verpflichtet. (S. 1. Heft S. 189).

Ex vol. decretorum anni 1716 fol. 282. terg. et 283.

Feria IV. die 15. Julii 1716.

Lecto capitulo litterarum a S. Cong. de Propaganda Fide ad S. Officium remisso Majestatis Caesareae Imperatoris, quo nominat SSmo. D. N. pro Episcopo Valachorum, Graecorum, Ruthenorum et Rascianorum in Transilvania sacerdotem D. Joannem Pataki ritus latini, tenoris sequentis, videlicet:

Proinde Nos eumdem Joannem Pataki pro Nostra Majorumque Nostrorum veteri consuetudine Sanctitati Vestrae pro consequenda apostolica confirmatione prasentamus, ab eadem Sanctitate Vestra

filiali cum observantia petentes, quatenus hujusmodi nominationem Nostram et praesentationem admittere, praefatumque per Nos nominatum Episcopum Apostolica Sua benedictione non solum confirmare, verum etiam, ut cum pontificia Sanctitatis Vestrae dispensatione utrumque ritum, latinum videlicet atque graecum, cum desiderato plurimarum adhuc hallucinantium animarum ad sacrae Romano-Catholicae Ecclesiae gremium reductionis fructu exercere queat.

Eminentissimi dixerunt, rescribendum pro gratia transeundi ad ritum graecum post professionem emissam in Religione Basiliana, cum prohibitione redeundi ad ritum latinum. Et feria V. die 16. hujus in particulari audientia, facta per A. R. D. Assessorem relatione SSmo. Dno. Nostro, Sanctitas Sua, prout idem R. D. Assessor retulit, benigne annuit ut supra.

Romae ex tabulario Supremae Congregationis S. Officii die 7. Maji 1885.

Exscripsi et contuli testorque de concordia Joannes B. Stortius ejusdem S. C. a tabulario.

Pastoraltheologische Schriften. Von dem namentlich um die Erforschung der Liturgie der früheren Jahrhunderte hochverdienten Pastoralprofessor zu Breslau, Dr. Ferdinand Probst, erschienen in den letzten zwei Jahren nicht weniger als vier Pastoralschriften, theils zum ersten Male, theils in neuer Auflage.

1. Theorie der Seelsorge. Zweite Auflage. Breslau. Aderholz. 1885. 16°. 172 S. — In kurzem, kernigen Stile gibt der Verf. Anweisungen über die seelsorgliche „Behandlung des Menschen nach den sittlichen Zuständen," in denen sich derselbe befinden kann, nämlich der Sünde, der Buße und der Gnade, dann „nach den leiblich-geistigen Zuständen" desselben, d. h. des Alters, Geschlechtes u. s. w., endlich „nach den verschiedenen Ständen," nämlich der Eheleute, Dienstboten, Nährstand, Wehrstand u. s. w. Diese Eintheilung bietet gegenüber der anderer Pastoralwerke den Vortheil, daß sie sich sehr leicht und ungezwungen ergibt. Die seelsorglichen Vorschriften, welche in dem Werkchen sich finden, zeugen von hoher, durch Alter, Studium und Erfahrung erworbener Reife des Urtheils und sind getragen von einer erhabenen Auffassung des seelsorglichen Berufes. Darum verdient das Werkchen vollauf das Wohlwollen, welches ihm bereits zu Theil wurde, und das wir auch dieser neuen Auflage wünschen.

2. Verwaltung des hohenpriesterlichen Amtes. Zweite Auflage. Breslau. 1885. 16°. 193 S. — Den Inhalt dieser Schrift bildet die Lehre von der Spendung der h. Sacramente und der Darbringung des h. Meßopfers. Der Verf. verfolgte weniger den Zweck, die moraltheologischen und rubricistischen Vorschriften in der Weise anderer Pastoralwerke möglichst detaillirt vorzulegen; ihm lag vielmehr daran, die historische Entwickelung der jetzt für die Spendung der Sacramente geltenden Gesetze darzustellen. So enthält das Büchlein sehr viel des Interessanten und Belehrenden, was man auch in den größeren Pastoralwerken umsonst sucht. Auch die praktische Rubricistik und die Moraltheologie muß oft auf den Gebrauch früherer Jahrhunderte Rücksicht nehmen. Eine

ganz vorzügliche Beachtung verdient die historische Entwickelung unseres jetzigen Meßritus; der Verf. gibt hier in prägnanter Kürze jene zum Theil ganz neuen Resultate, zu welchen eingehende Studien sowohl ihn als den auf diesem Gebiete gleichfalls gründlich bewanderten Prof. Bickell führten.

3. Lehre vom liturgischen Gebete. Breslau. Aderholz. 1885. 16°. 184 S. — Der Verf. verbreitet sich zuerst über das Kirchenjahr als die Zeit, sodann über die Gotteshäuser als den Ort des liturgischen Gebetes, worauf er dann im folgenden Abschnitte über die liturgischen Gebete selbst handelt. Als solche werden angeführt 1. die bei kirchlichen Processionen zu verrichtenden Gebete, 2. das Breviergebet, 3. die Andachten vor dem ausgesetzten hochw. Gute, und 4. die Sacramentalien. Auch hier hält sich der Verf. vorzüglich an die historische Entwickelung der einzelnen Vorschriften und Gebräuche. Bei voller Anerkennung nun des hier Gebotenen möchten wir doch für eine neue Auflage dieses sowie des eben besprochenen Werkchens eine Verschmelzung der beiden zu Einem Werke wünschen. Das Gebet ist doch nur eine Function des hohenpriesterlichen Amtes; dieses letztere wird unvollständig aufgefaßt und dargestellt, wenn man das liturgische Gebet nicht in dasselbe einbegreift. Zudem schließt sich die Lehre von den Sacramentalien sowohl wegen ihrer inneren Aehnlichkeit als ihrer äußeren Verbindung mit den Sacramenten — bei der feierlichen Spendung dieser kommen die bedeutungsvollsten Sacramentalien zur Anwendung — ganz natürlich an. Auch die sehr dankenswerthen Ausführungen über das Kirchenjahr und vorzüglich über die Gotteshäuser würden, wie auch anderweitig bemerkt wurde, besser der Darstellung des h. Meßopfers und der h. Eucharistie voraufgehen, als der Darstellung der liturgischen Gebete.

4. Katechese und Predigt von Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts. Breslau. Goerlich. 1881. XII. 312 S. — In theilweisem Anschluß an seine frühere Schrift „Lehre und Gebet in den drei ersten christlichen Jahrhunderten, Tübingen, 1871" behandelt der Verf. in diesem Werke Katechese und Predigt in den drei folgenden Jahrhunderten, also bis zum Ende der patristischen Periode. Nachdem er im ersten Kapitel (S. 5—39) das „Lehramt und die Eigenschaften des Lehrers" zumeist aus den Schriften jener Prediger, welche er nachher im Einzelnen bespricht, dargestellt hat, schildert er im zweiten, „Katechumenat und Katechese" überschriebenen Kapitel, jene sorgfältige Vorbereitung durch Unterricht und verschiedene Prüfungen, welche in jener Zeit vor dem Empfange der h. Taufe die Katechumenen sich zu unterziehen hatten. Im dritten Kap. (S. 134—312) gibt der Verf. zuerst eine eingehende Charakteristik der Predigten der Väter im Allgemeinen und führt dann die hauptsächlichsten Prediger jener Periode im Einzelnen vor. Das Werk beansprucht nicht nur das Interesse der praktischen Homileten sowie der Lehrer der geistlichen Beredtsamkeit, sondern auch der Historiker und Archäologen, für welche namentlich das zweite Kapitel von hervorragender Bedeutung ist.

Joseph Biederlack S. J.

Die Visionen der heil. Theresia und die Pathologie. Gegen die von einer Gesellschaft ansehnlicher katholischer Gelehrten Spaniens preisgekrönte Schrift des P. Hahn S. J. über die Visionen und

Offenbarungen der h. Theresia (vgl. diese Zeitschr. 8, 1884, 642), welche nunmehr durch ein Decret der Indexcongregation vom 11. Januar 1886 (vgl. Moniteur de Rome, 16. Janvier 1886) verboten wurde, hat P. de San S. J. eine eingehende Broschüre veröffentlicht unter dem Titel: Étude pathologico-théologique sur sainte Thérèse. Réponse au mémoire du P. G. Hahn, par le P. Louis de San S. J. Louvain. Fonteyn. 1886. pp. XII. 114. Hahn glaubte in seinen Untersuchungen zu einem Resultate gelangt zu sein, das wir kurz so ausdrücken können: Es sei allerdings die h. Theresia in Folge ihrer äußerst krankhaften Nervenzustände (Hysterie) gegen Illusionen nicht geschützt gewesen; aber andererseits lassen sich ihre wirklichen Visionen und Offenbarungen mit hinreichender Sicherheit von den etwaigen Illusionen unterscheiden. Speciell die dämonischen Erscheinungen, von denen die Heilige in ihrer Autobiographie des öfteren spricht, glaubte Hahn unter jene Illusionen rechnen zu müssen. Gegen diese Ansicht Hahn's nun, welche gleich nach der Veröffentlichung seiner Schrift vornehmlich in Belgien und Frankreich auf lebhaften Widerspruch stieß, wendet sich de San. Seine Arbeit zerfällt in zwei Theile. Da Hahn als Grundlage seiner weiteren Schlüsse die Thatsache erweisen zu können glaubt, daß die langwierigen und oft sehr schmerzhaften Krankheitszustände der Heiligen von Avila nichts anderes gewesen seien, als das, was die heutige Medicin Hysterie nennt, so untersucht de San zuerst diese These seines Gegners. Mit umfassenden Kenntnissen auch auf dem Gebiete der Pathologie und Medicin sowie mit der Ueberlegenheit eines die Tragweite jeder Behauptung prüfenden und abwägenden Philosophen — P. de San ist auch in Deutschland durch seine Institutiones Metaphysicae specialis, tomus primus: Cosmologia, rühmlichst bekannt — durchgeht er zuerst alle einzelnen Argumente Hahn's nach ihrer materiellen und formellen Richtigkeit und legt die Schwächen eines jeden derselben bloß. Nach dieser mehr negativen Abwehr geht er zur positiven über, indem er verschiedene Belege für das gerade Gegentheil der Ansicht Hahn's beibringt. Denselben Gang befolgt er auch im zweiten Theile seiner Arbeit, welchen er jener Meinung seines zu wenig vorsichtigen Gegners entgegenstellt, daß die dämonischen Erscheinungen, von welchen die Heilige heimgesucht wurde, für Selbsttäuschungen anzusehen seien, wie sie bei hochgradig hysterischen Personen gar nicht selten vorkommen. — Auch jene Leser de San's, welche über seine naturwissenschaftlichen und pathologischen Ausführungen ein selbständiges Urtheil sich nicht erlauben mögen, werden, am Schlusse dieser „Studie" angekommen, sich nicht nur gestehen müssen, daß P. Hahn mit seiner Schrift ein äußerst unsicheres Gebiet betreten hat, sondern auch, daß, um von allem Anderen abzusehen, die Krankheitserscheinungen bei der h. Theresia zu einem solchen Urtheile, wie er es fällt, nicht berechtigten. Die an Zahl allerdings nicht geringen, aber ohne medicinische Kenntnisse geschriebenen und für diese Zwecke gar nicht verfaßten, darum nothwendig sehr vagen und unbestimmten Mittheilungen der Heiligen über ihre Krankheiten hielt er für hinreichend, um sich ein vollständiges und klares Bild ihres pathologischen und psychischen Zustandes zu verschaffen, und ohne die gebührende Rücksichtnahme auf die sonstigen natürlichen und übernatürlichen Vorzüge und Privilegien der Heiligen so weit gehende Folgerungen zu ziehen. Gegen

andere Vorwürfe, welche Hahn von seinen Gegnern mit Unrecht gemacht wurden, nimmt de San ihn in Schutz. Als der Druck dieser Broschüre beinahe beendigt war, erschien das oben berührte Decret der Indexcongregation, welches der Verf. auf der letzten Seite mittheilt.

Joseph Biederlack S. J.

Zeitschriften- und Bücher-Analekten.[1]) In der Abhandlung „Die Stellung der Mythen in der Bildung der alten Religionen" (Muséon 1885 H. 2) begründet C. de Harlez von theilweise neuer Seite den Gedanken, daß die alten Religionen ihren Ursprung haben in der Ueberzeugung vom Uebernatürlichen und von der Nothwendigkeit einer ersten Ursache; daß die religiösen Mythen der verschiedenartige, mehr oder weniger irrige Ausdruck dieser Ueberzeugung und deßhalb nicht der Ursprung der Religion waren, sondern Religionswahrheiten zu Voraussetzungen hatten.

— Aus Abhandlungen, die früher von P. de Cara in der Civiltà catt. niedergelegt wurden, ist das Werk dieses Gelehrten hervorgegangen, welches den Titel führt: Esame critico del sistema filologico e linguistico applicato alla mitologia e alla scienza delle religioni; Prato 1884 Giachetti; 414 p. 8°. Er beschäftigt sich ausführlich darin mit dem Nachweise, daß die vergleichende Sprachwissenschaft unserer Zeit mit Unrecht sich anmaßt, in den Fragen nach dem Ursprunge der alten Mythologien und Religionen das entscheidende Wort zu reden und gar die jüdisch-christliche Religion als einen natürlichen Ausfluß der indischen, ägyptischen, chaldäischen und persischen Religionen hinzustellen. Indem der Verf. die Literatur dieses Gebietes aus allen Cultursprachen vollkommen beherrscht, konnte er den Versuch wagen, die rationalistischen Gegner auf ihrem Boden mit ihren eigenen Waffen zu schlagen.

— In den neueren Heften der Civiltà cattolica greift P. De Cara obige Studien wieder auf, indem er in Abhandlungen mit dem Titel Del presente stato degli studii linguistici eine Reihe von neueren sprachwissenschaftlichen Aufstellungen zu prüfen beginnt.

— Mit gleichem Beifalle wie das Werk von De Cara wurde im Auslande die verdienstliche Arbeit von Abbé de Broglie über die vergleichende Religionswissenschaft aufgenommen, während die deutsche periodische Literatur bislang sehr wenig davon Notiz nahm. Die romanischen Nationen sind auf diesem Felde der wissenschaftlichen Abwehr gegen den Unglauben, wenigstens was Auffassung des zeitgemäßen Bedürfnisses und Promptheit, dem Gegner zu folgen, betrifft, entschieden den Katholiken in Deutschland und Oesterreich voraus. Das Buch führt den Titel: Problèmes et conclusions de l'histoire des religions; Paris 1884 Putois-Cretée; 416 p. 12°. Es hat einen zusammenfassenden, orientirenden Charakter und zeigt einerseits die Selbstständigkeit und den übernatürlichen Ursprung der geoffenbarten Religion andererseits den Vorzug der wahren Religion, welche den in den übrigen Culten vertheilten Gehalt richtiger Ideen in wunderbarer Harmonie in sich vereinigt. S. Revue des questions hist. 1885, I, 680 ss.; Civiltà catt. 1885,

---

[1]) S. die Note im 1. Hefte S. 214.



I, 584 ss.; Bulletin crit. 1884, 441 ss.; Polybiblion 1885, I, 226; La scienza e la fede 1885 fasc. 825. p. 177.

— Eine Schrift von Venturoli, die 1885 zu Bologna erschien, hat den Titel: Gli uomini fossili e gli uomini selvaggi, Considerazioni su di un libro di A. de Quatrefages. Das Studium der vorgeschichtlichen Menschheit und der jetzt noch lebenden wilden Völkerstämme, vom physischen und moralischen Standpunkt aus, hat Quatrefages zu dem Resultat geführt, sämmtliche Menschen seien der nämlichen Natur und Art und thierischer Ursprung sei ausgeschlossen; der letztere sei reine dichterische Fiction. Das specielle Verdienst Venturoli's ist, die Ausführungen des hochangesehenen Naturforschers, die theilweise von Mangel an gesunder Philosophie zeugen, berichtigt oder ergänzt zu haben.

— Der Titel eines neuen Werkes von P. Jos. Brunengo ist: L'impero di Babilonia e di Ninive dalle origini fino alla conquista di Ciro. Descritto secondo i monumenti cuneiformi comparati colla bibbia, dal P. Gius. B. d. C. d. G. Prato 1885 tip. Giacchetti Figlio e C. 2 Bände 8°. 600 u. 586 S. Preis zus. 8 frcs 50 cent. Das Werk bietet in der italienischen Literatur zum erstenmale eine Zusammenfassung der bisherigen begründeten Resultate bezüglich des Verhältnisses der Bibel zu den babylonischen und assyrischen Entdeckungen. Den Lesern der Civiltà cattolica sind bereits zahlreiche Erörterungen des Verfassers über diesen Gegenstand in der gedachten Zeitschrift bekannt geworden.

— Duilhé de Saint-Projet gab eine Apologie des Christenthums heraus, mit welcher er den von ihm früher an die gegenwärtige Apologetik gestellten Anforderungen (s. 8, 1884, 639) zu entsprechen sucht: Apologie scientifique de la foi chrétienne; Paris Palmé. Sie liegt bereits in 2. Auflage vor (XVII, 497 p. 18°).

— Die neue große Arbeit des P. X. Pailloux über den salomonischen Tempel rührt aus der Feder eines Mannes, der als praktischer Architekt wie auch auf Grund seiner Reisen in Palästina, Phönicien, Assyrien und Aegypten zu dieser schwierigen Unternehmung berufen schien. (Monographie du Temple de Salomon par le r. p. X. P. Paris 1885, A. Roger et F. Chernoviz, Libraires-Éditeures, 7 Rue des Grands-Augustins. XII und 410 Seiten in Folio. Mit 26 Bildtafeln und vielen eingedruckten Holzschnitten. Auf Velinpapier und geb. 100 frcs.) Der Verfasser wendet sich u. A. mit ausführlichen Gründen gegen jene Theorie, welche für den Plan des Tempels durchgängige Abhängigkeit von ägyptischen Vorbildern in Anspruch nimmt, während die Bibel denselben bekanntlich unmittelbar auf göttliche Eingebung zurückführt: Haec omnia venerunt ad me scripta (= descripta) manu Domini.

— Die Wichtigkeit einer genauen Kenntniß der von Rom ausgehenden Verkehrsstraßen für die römische Kirchengeschichte liegt auf der Hand. Die schwierigen Theile der betreffenden Topographie sind nirgends ausführlicher behandelt als in G. Tomassetti's Arbeiten Della campagna Romana nel medio evo. Sie erschienen in dem Archivio

della reale società Romana di storia patria, dem Organ eines Geschichtsvereines, der seinen Sitz in der beschlagnahmten Bibliothek der Oratorianer zu Rom genommen hat. Nachdem T. früher die Via Appia behandelt hat, bringt er gegenwärtig im 2. und 3. Heft (1885, Bd. 8) Untersuchungen über die mittelalterliche Topographie und Geschichte der Via Latina.

— Die Resultate einer Abhandlung von Duchesne in den Mélanges d'archéologie et d'histoire 1885 Mars über das von ihm mit de Rossi demnächst zu publicirende sog. Martyrologium Hieronymianum sind folgende. Die gegenwärtig bekannten Handschriften desselben, sämmtlich fränkischer oder angelsächsischer Herkunft, gehen trotz der von ihnen erlittenen lokalen Zusätze und Aenderungen ohne Ausnahme auf einen Codex zurück, der in Auxerre gegen Ende des 6. Jahrh. geschrieben wurde. Dem letzteren Exemplare lag hinwieder ein dem h. Gregor dem Großen und schon dem Cassiodor bekannter Text zu Grunde, welcher gegen die Mitte des 5. Jahrh. in Italien entstand. In den Bestandtheilen der Compilation von Auxerre lassen sich insbesondere noch erkennen ein orientalisches Martyrologium von Nikomedien etwa aus der Zeit des Licinius, ein römisches, wahrscheinlich dem J. 312 angehöriges Kalendar und ein ungefähr gleichzeitiges afrikanisches Martyrologium von großem Umfange. Es liegt auf der Hand, wie sehr durch solche Daten die Autorität der im sog. Hieronymianum enthaltenen Mittheilungen verstärkt wird.

— Zu dem 48. Bande der España sagrada, herausgegeben von Pedro Sainz de Baranda, brachte die Ciencia cristiana schon früher in den Jahrgängen 1883 und 1884 Nachträge über die Heiligen Aventin, Pontius, Beutius und Barnabas. Verfasser dieser Ergänzungen ist R. Puyo de Columa. In Nr. 60 des Jahres 1885 handelt der nämliche über den von Baranda übergangenen hl. Martyrer Mamas von Cäsarea in Cappadocien und beschäftigt sich mit den Reliquien und der Verehrung desselben in Spanien.

— Für die Geschichte der Christenverfolgungen der älteren Zeit besitzen wir endlich das Werk, welches längst gefehlt hat, an der in diesem Jahre bei Lecoffre in Paris erschienenen Histoire des persécutions von Paul Allard (461 p. 8°. 6 fr.). Die Darstellung, die hier einstweilen bloß die zwei ersten Jahrhunderte umfaßt, zeichnet sich durch drei Vorzüge aus, scharfe Kritik, welche die oft so legendarischen und entstellten Ueberlieferungen ohne Scheu auf ihren wahren Werth prüft, reichliche Ausbeutung des neuen durch die archäologischen Studien gewonnenen Stoffes und genaue Berücksichtigung der römischen Rechtsverhältnisse. — Erfreulich ist es, daß der Verf. in der Ztschr. La Controverse et le Contemporain seine Arbeiten über die Christenverfolgungen fortgesetzt hat. Eine Wiedergabe dieser letzteren Abhandlungen ist ohne Zweifel der so eben ausgegebene uns aber noch nicht zu Gesicht gekommene zweite Band obigen Werkes.

— Abbé Hénault hat in seinem Werke Recherches historiques sur la fondation de l'église de Chartres etc. (Paris 1885) den alten Versuch erneuert, den Ursprung der Kirchen Galliens und speciell derjenigen von Chartres, Sens, Troyes und Orléans in die apostolische

Zeit hinaufzurücken. Um seine These zu stützen, nimmt er u. A. die als unächt anerkannten Martyreracten der heiligen Savinianus und Potentianus als ächt an. Er erhielt durch den obengenannten Verfasser der Verfolgungsgeschichte eine Kritik in der Ztschr. La Controverse et le Contemporain (Sept. 1885), worin derselbe darauf dringt, daß man bei der Ermangelung sicherer Daten weder den apostolischen Ursprung jener Kirchen noch den nachapostolischen als erwiesen hinstelle; die bisher angeführten Argumente für das erste Jahrhundert seien nicht ausreichend.

— Seitdem d'Achery 1664 im 5. Bande seines Spicilegiums den Glückwunschbrief des Papstes Anastasius II. an den neubekehrten König Chlodwig nebst einem Schreiben des Papstes Gelasius an den Bischof Rusticus von Lyon und einem solchen des Papstes Symmachus an Avitus von Vienne herausgegeben hatte, zweifelte Niemand an der Aechtheit dieser wichtigen und interessanten päpstlichen Documente. In der neuen Auflage der Jaffé'schen Regesten werden sie ohne Bedenken aufgeführt (n. 745. 634. 746). Eine Abhandlung von J. Havet in der Bibliothèque de l'école des chartes 1885 livraison 3 bringt aber nunmehr den durchschlagenden Nachweis, daß in diesen Stücken lediglich Fälschungen vorliegen. Sie wurden nebst anderen von d'Achery für ächt gehaltenen Urkunden von einem Oratorianer, Jérome Vignier für eine Geschichte der gallikanischen Kirche, die dieser plante, componirt.

— In gleicher Weise hatte man, in älterer Zeit wenigstens, auf das Zeugniß des Sigebert von Gembloux hin einem gewissen Bischof Isidor von Cordova die Abfassung des Commentares zu den Büchern der Könige zugeschrieben, welcher dem hl. Isidor von Sevilla gehört. Auch andere Werke sollte dieser ins 5. Jahrhundert versetzte Kirchenvater geschrieben haben. In der Revue des questions historiques 1885 II 536—547 geht der Benedictiner Germain Morin der Fährte dieses Irrthums nach; er constatirt, daß es keinen solchen Bischof Isidor von Cordova je gegeben habe und daß derselbe unter der Feder des Sigebert nur in Folge des Schreibfehlers eines Mönches entstand, welcher zu Anfang des 12. Jahrhunderts in einem von Morin nachgewiesenen, jetzt der Abtei Maredsous zugehörigen Mſ. aus Versehen statt des Namens Isidor von Sevilla „Isidor von Cordova" gesetzt hatte.

— Im Bulletin critique 1885 n. 10 spricht sich D(uchesne) gegen P. Legeay und mit P. Rottmanner für die Unächtheit der von Cardinal Pitra im 2. Bande seiner Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata herausgegebenen Clavis Melitonis aus; der Inhalt der Schrift weise nicht auf einen griechischen Autor des zweiten Jahrhunderts, sondern auf einen späteren Compilator aus Schriften lateinischer kirchlicher Autoren hin. Unter anderen macht D. den in der angeblichen Melitoschrift vorkommenden Vergleich des Sünders, der die Buße immer auf Morgen verschiebt, mit dem Raben geltend; eine Stelle von Augustinus bietet zum Verständniß des Vergleiches den Schlüssel, indem bei diesem Kirchenvater das dem cras ähnliche Rabenkrächzen und das cras des Sünders zusammengestellt wird, eine Zusammenstellung, welche ein Grieche, wie Melito, mit seinem Worte für morgen, *αὔριον*, nicht machen konnte.

— Zur Verwirklichung des großen Planes einer Gesammtausgabe der Werke des hl. Bonaventura (vgl. 8, 1884, 413) ist wiederum ein erheblicher Schritt geschehen. Der zweite Band (XII und 1026 S.), welcher das zweite Buch der Sentenzen mit dem Text des Magister sowie der Erklärung des hl. Lehrers in 44 Distinctionen umfaßt und die Lehre von der Schöpfung, der Sünde, großentheils auch der Gnade behandelt, ist der Oeffentlichkeit übergeben. Man darf der weiteren Entwickelung des Unternehmens, welches bereits den allseitigen Beifall der gelehrten und kirchlichen Kreise gefunden hat, mit der sicheren Erwartung einer kritisch vollendeten Leistung entgegensehen.

— Der französische Benedictiner Dom Fr. Plaine, gegenwärtig mit seinen ausgewiesenen Ordensbrüdern in Spanien, hat in den Analecta Bollandiana ein bisher unedirtes Leben des h. Bischofs Petrus von Osma herausgegeben (sep.: Brüssel 1885 Polleunis). Petrus war im 12. Jahrhundert der in Spanien hochverehrte Wiederhersteller des Bischofsitzes Osma, welcher in Folge der arabischen Occupation eine dreihundertjährige Sedisvacanz erlitten hatte. Die Biographie rührt von einem ungenannten Zeitgenossen, einem Zeugen der wechselvollen Begebenheiten, die er erzählt.

— Einen werthvollen Beitrag zur Kenntniß der mittelalterlichen Inquisition bietet die von Douais (Picard, Paris, 1885) veröffentlichte Practica inquisitionis haereticae pravitatis des Dominikaners Bernard Guidonis, Inquisitors zu Toulouse (1307—1323). Nicht nur die Weise des Vorgehens wird in dieser Anleitung für die kirchlichen Gerichte authentisch dargestellt, sondern es werden auch die Zustände der Sekten im 13. Jahrhundert und zu Anfang des 14. beschrieben

— Nur mit Kopfschütteln konnte man die von Th. Desdouits kürzlich in einer eigenen Broschüre aufgestellte Behauptung vernehmen, die gewöhnliche Annahme von Giordano Bruno's tragischem Ende zu Rom sei unwahrscheinlich. (La légende tragique de Giordano Bruno etc. Paris 1885 Thorin.) Seine Entdeckung hat nunmehr schon durch ihn selbst ihr Lebensende erreicht, indem er wegen der Gegenbeweise, die ihm inzwischen besonders in den Avvisi di Roma unter die Augen gekommen, die voreilige Publication zurücknahm. Die Controverse fügt der Mittheilung hierüber (Juillet 1885) die Bemerkung bei, Desdouits habe mit Unrecht eine Bestätigung seiner Bedenken gegen den Bericht des Scioppius auch in dessen Aeußerung gefunden, daß die römische Inquisitionsbehörde den verurtheilten, hartnäckigen und darum gesetzlich dem Feuertode verfallenen Häretiker nur mit der Anempfehlung der Milde den weltlichen Executoren der päpstlichen Justiz übergeben hätte. „Durch diese Anempfehlung sollte nur ausgesprochen werden, daß das Glaubensgericht selbst in keiner Weise sich an der Todesstrafe betheiligen wollte; sie war eine bloße Formel, und als solche erscheint sie in gewissen Formularen selbst nach der ausdrücklichen Erklärung an den Schuldigen, daß er zum Feuertode an die weltliche Gewalt ausgeliefert werden würde. So in den Instruktionen des Malleus maleficarum part. 3. cap. 28—30" (soll heißen part. 3. quaest. 28—30; edit. Francofurti ad Moen. 1580 pag. 585 ss.). „Es ist also sehr wahrscheinlich, wenn nicht sicher", schließt

die angeführte Zeitschrift, „daß Giordano Bruno zu Rom wegen Häresie und Apostasie hingerichtet wurde; aber diese Hinrichtung, und das ist noch sicherer, war zufolge der Gesetze jener Zeit die gerechte Strafe für die Vergehen des unbußfertigen Ordensmannes. Wir haben schon in diesen Blättern gezeigt, daß man wegen jener Gesetze, deren Princip die Kirche gebilligt hat, nicht das Recht besitzt, die Kirche des Mangels an Weisheit und Gerechtigkeit anzuklagen." Es scheint hier auf die in der Controverse 1883 Bd. II enthaltenen Abhandlungen L'hérésie et la répression von A. Danzas hingewiesen zu werden; in der ersten derselben wird die Bestrafung der Ketzerei vom principiellen Standpunkte aus, und zwar besonders an der Hand des hl. Thomas von Aquin untersucht.

— Durch ein Protokoll des Consistoriums in Genf vom 13. August 1579, welches Th. Dufour kürzlich aufgefunden hat (Giord. Bruno à Genève, documents etc., Genève 1884), ist nunmehr auch festgestellt, daß Bruno daselbst als förmliches Mitglied zur calvinischen Gemeinde gehörte; wegen eines Vergehens von der Kommunion suspendirt, bat er reuig um Wiederzulassung zu derselben. Auch in Helmstädt, wo ihn der lutherische Pfarrer 1589 „excommunicirte", war er, wie man annehmen muß, förmlich in die Gemeinde eingetreten. Es ist also als völlige Lüge erwiesen, wenn er später im Verhöre vor der Inquisition behauptete, nirgends die Religion der Ketzer angenommen zu haben, ein Umstand, der ihn sehr schwer hätte belasten müssen. S. Gött. gel. Anz. 1885 N. 17.

— Eine sehr abträgliche Kritik über den vierten Band von Aubé's L'église et l'état dans la seconde moitié du III. siècle (Paris 1885 Perrin) veröffentlicht Ad. Harnack in der Theol. Literaturzeitung Nr. 18. „Das nahezu völlige Absehen von Allem, was über den Gegenstand früher geschrieben worden ist," ist nach H. in diesem Bande besonders bedauerlich; von „wirklicher, kritisch-exegetischer Gelehrsamkeit" finde man nur geringe Spuren. Das Werk des protestantischen Historikers wurde von seiner Partei in Frankreich über alle Gebühr gefeiert.

— Mit dem kürzlich erschienenen 6. Bande ist nunmehr das große Werk des Baron Kervyn de Lettenhove Les Huguenots et les Gueux 1560—1585 abgeschlossen. (Brügge, Beyaert-Storie; s. 8, 1884, 641.) Eine Fülle neuer Dokumente bildet in den sechs Bänden eine siegreiche Vertheidigung der katholischen Sache.

— Es ist zufolge des jüngsten Heftes der Revue historique (Nov.-Dez. 1885 S. 398) unmöglich, greller und zugleich wahrheitsgetreuer den Zustand am Hofe Heinrich VIII. von England zu zeichnen, als es Paul Friedmann in seinem neuen Werke über Anna Boleyn thut. (Anna Boleyn; a chapter of english history, 1527—1536. 2 vol. London 1884 Macmillan.) Auf Grund seiner Studien nicht bloß in englischen, sondern auch in ausländischen Archiven und besonders unter Benutzung der fremden Gesandtschaftsberichte gibt Friedmann eine Darstellung, von welcher J. G. Black in der genannten, keineswegs katholisch gesinnten Zeitschrift u. a. sagt: „Im Gegensatze zu Froude, der nicht bloß ohne Ideen, sondern auch ohne Genauigkeit schrieb, ist Friedmann äußerst exakt, ja skrupulös." „Wenn er unsern Blicken eine Gesellschaft

enthüllt, die wie berauscht scheint, so ist es nicht seine Schuld." „Der Hof war das Centrum aller Ereignisse, und die häufigen Wechsel in der Laune des Herrschers waren im Stande, jeden Tag die gesammte Politik umzustoßen. So ist die wichtige Rolle erklärlich, welche dem Weiberregimente zufiel. Wie bei den orientalischen Dynastien, so standen überall die Intriguen des Harems im Vordergrunde. Unter den Frauen aber, die auf der Bühne erschienen, ist auch keine einzige, welche sauber oder charaktervoll wäre. Das Bild dieses Hofes ist nur mit einem ekelen, schreckhaften Traume zu vergleichen. Die Niedrigkeit und Gemeinheit der Leidenschaften, die dort herrschen, übersteigt Alles, was der Orient darbietet. Am 7. Januar 1536 stirbt Katharina von Aragonien; Anna Boleyn, wie besessen vor Freude, tanzt auf dem Balle mit solcher Heftigkeit, daß es zu einer Fehlgeburt kommt. Am 18. Mai 1536 wird Boleyn hingerichtet; der König bringt sofort die Freudennachricht der Anna Seymour, hält mit ihr das Mahl und läßt sich mit ihr am andern Morgen um 6 Uhr trauen. Begebenheiten solcher Natur, zusammen mit sich überstürzenden Ernennungen und mit Processen wegen Hochverrathes, bilden den Gegenstand, um welchen sich das Leben am Hofe dreht. Heinrich VIII. ist in seiner äußern Politik hinterlistig. Ohne Scheu, mit Verachtung fordert er jedes Recht und jede bestehende Autorität heraus; aber seine Maßnahmen schwächen sich selbst in Folge seiner Sklaverei gegen die Leidenschaft. Der König führt die Reformation in England ein, aber dieß ist nur eine sekundäre Wirkung seiner Aufgebrachtheit gegen den Papst welcher zu der Scheidung der Ehe mit Katharina nicht seine Zustimmung geben will. Die Reformation beginnt thatsächlich, ehe die Nation dazu vorbereitet ist, weil eine geschickte Intriguantin, wie es Boleyn war, mit dem König ihren Muthwillen treibt" u. s. w. — Während man in England auf antikatholischer Seite mit nobeler Weitherzigkeit und offenem Sinne für positive Forschung diese Resultate hinnimmt, steift man sich im protestantischen Deutschland lediglich aus voreingenommenem Dogmatismus gegen die Anerkennung der von Janssen gesammelten Quellenaussagen und bietet damit ein Schauspiel dar, welches mit jedem Janssenschen Bande an kulturhistorischem Interesse gewinnt.

— Das unsichere und schwankende Verhalten der Gründer des deutschen Protestantismus zu der Frage des Eheprocesses Heinrich VIII. von England findet eine theilweise neue Beleuchtung durch die Abhandlung des Pastors Lic. Vogt in den protestantischen „Theologischen Studien und Kritiken (Gotha 1885, H. 4): „Ueber Heinrichs VIII. Ehescheidung. Aus Bugenhagens Handschriften." In der Abschrift des Lutherbriefes vom 3. September (nach Bugenhagen) 1531 erscheint in dem bezüglichen Codex von Bugenhagen folgender in dem Drucke bei de Wette IV. Bd. S. 300 ausgebliebene Passus, der die Concession enthält, durch welche die Erklärung Luthers über die Unauflöslichkeit der Ehe Heinrichs mit Katharina gemildert werden sollte: Potius id permittat, ut rex et alteram reginam ducat exemplo patrum, qui multas uxores habuerunt etiam ante legem, sed se [sic] ipsam non probet a regio conjugio et nomine anglicae reginae excludi. (Kgl. Bibliothek zu Berlin Mss. theol. lat. Octav. Bd. 41 Blatt 95.) Aber an eine solche Plu-

ralität von Königinnen mochte man nicht einmal am englischen Hofe denken.

In einer Bibliotheca Mariana de la Compagnie de Jésus (Paris 1885 Picard, 242 p. 8°.) bietet P. C. Sommervogel eine Zusammenstellung sämmtlicher ihm bekannt gewordenen Schriften (2207) über die heilige Jungfrau, welche von Mitgliedern der Gesellschaft Jesu verfaßt worden sind. Die aufgeführten Bücher sind je nach ihrem Inhalte in Gruppen geordnet.

— In die Verzeichnisse des vorstehenden Buches gehören auch P. G. Bucceroni's Commentarii de beata Virgine Maria (Bruxelles 1885 Herreboudt, 296 p. 8°). Diese Commentare sind theologische Commentare im strengen Sinne des Wortes, alle Gnadenvorzüge der heiligen Jungfrau und die verschiedenen Geheimnisse ihres Lebens umfassend. — Der gleiche Verf., gegenwärtig Professor der Theologie an der gregorianischen Universität zu Rom, hat kürzlich in einer eigenen Schrift das bekannte theologische Axiom Facienti, quod in se est, Deus non denegat gratiam in zehn klar abgetheilten und folgerichtig voranschreitenden Propositionen behandelt. Commentarius de auxilio sufficienti infidelibus dato et de theologico axiomate: Facienti quod etc. Lovanii 1884 Fonteyn, 74 p. 16°.

— A. Ingold veröffentlicht im Bulletin critique 1885 n. 18 unter anderen bisher wahrscheinlich unedirten Briefen Bossuets einen solchen vom 1. April 1699 an seinen Neffen, den Abbé Bossuet, über das in eben jenen Tagen bekannt gewordene Breve Innocenz XII. gegen Fenelon's Meinungen. B. lobt begreiflicherweise die provida et cauta censura des Papstes sehr. „On admire sanctissimum ac vegetum ac laboriosissimum senem, fortissimos, constantissimos, doctissimos cardinales.“ Ueber Fenelon weiß Bossuet schon Folgendes: „On a nouvelle, que M. de C(ambrai) a reçu l'avis le jour de la Notre-Dame, qu'il a prêché deux heures après, et qu'il a tourné son sermon sur la soumission aveugle aux supérieurs et aux ordres de la providence“.

— Die Ztschr. La Ciencia cristiana beendete in Nr. 55 des vor. Jahrganges den Abdruck der gedankenreichen, durch eine Anzahl von Heften fortgesetzten Vorträge von Santiago Martinez y Gonzalez, betitelt: La Universidad antigua y la moderna. Es wird darin eifrig für die Wiederherstellung der höheren Studien und ihrer Pflegeanstalten in dem katholischen Geiste des hervorragenden alten Gelehrtenthums von Spanien gesprochen. Der Verfasser, Professor an der Universität von Salamanca, hielt die Vorträge im J. 1884 an der letzteren Hochschule.

— Die zu Philadelphia erscheinende, von Dr. J. Corcoran redigierte Americ. Cathol. Quart. Rev. bietet auch in ihrem 10. Jahrg. (1885) einen sehr mannigfaltigen und gewählten, die geistigen Strömungen der Gegenwart sorgfältig berücksichtigenden Inhalt. Unter den auf amerikanische Verhältnisse sich beziehenden Abhandlungen seien hier erwähnt „Freidenkerei in Neuengland“ von Dr. Brann (Januarheft), eine Darstellung und Er-

klärung der Entwicklung des ursprünglich in diesem Lande mit beispielloser Macht herrschenden calvinischen Puritanismus zu Unitarianismus, Rationalismus und vollständigem Unglauben; Dr. Shea's „Excentricitäten protestantischen Glaubens" (Juli), worin einige der sonderbarsten Secten, welche das, durch keinen Regierungszwang gegen sich selbst geschützte, protestantische Princip in den vereinigten Staaten producirt hat, besprochen werden; „Religiöse Freiheit in den vereinigten Staaten" (April) von P. Thebaud, über einen häßlichen Rest puritanischer Unduldsamkeit, demzufolge noch jetzt katholische Seelsorger von vielen Gefängnissen, sowie staatlichen oder städtischen Besserungs- und Armenhäusern ausgeschlossen sind, deren katholische Insassen zum Besuche eines „unsectarianischen", d. h. protestantischen, Gottesdienstes gezwungen werden; endlich zwei Artikel über die geplante katholische Universität für die vereinigten Staaten, im April- und Oktoberheft, der erstere ebenfalls von Shea. P. Conway erörtert „die wahre Idee des Schönen" unter Beziehung auf P. Jungmann's „Aesthetik".

— Der in diesen Tagen verstorbene Graf Fr. A. de Falloux, ein Führer der liberal-katholischen Partei in Frankreich, gab bei Perrin zu Paris eine Sammlung von Zeitschriftabhandlungen, die er 1842 bis 1884 veröffentlicht hatte, heraus unter dem Titel: Études et souvenirs. Eine andere neue Schrift Les catholiques libéraux (Paris, Plon) von Leroy hat die Vertheidigung des im Titel erscheinenden Standpunktes zum direkten Gegenstande. Bei Anführung der ersteren Publication macht G. Monod in der Revue histor. Sept.-Oct. 1885 S. 109 folgende beachtenswerthe Bemerkung: „Graf Falloux steht in unserer Mitte als Repräsentant einer beinahe verschwundenen Richtung, nämlich der liberalen Katholiken. Diese haben trotz all ihres guten Willens und ihrer weiten Ideen, der Freiheit mehr geschadet, als sie dem Katholicismus gedient haben. Die falsche, schiefe Stellung, in der sie sich befinden, hat einen falschen, schiefen Ton in ihren Reden und Schriften zur Folge, der die Sympathien von ihnen ablenkt." Noch charakteristischer ist es, wenn Monod nach Nennung der zweiten Schrift nicht bloß auf ihren liberalkatholischen Standpunkt obiges Urtheil ausdehnt, sondern auch nicht undeutlich die Unhaltbarkeit seiner eigenen liberalungläubigen Stellung als Republicaner beklagt; denn wenn er die Ohnmacht des republicanischen Liberalismus in Frankreich zwischen dem gegenseitigen Conflicte der Communisten und des Ultramontanismus bedauert, so denkt man eben an die nothwendige Folge einer jeden Halbheit.

— Noch heute zeigt man in Rom in der Nähe von S Maria sopra Minerva das Haus des Stefano Porcaro, der wegen revolutionärer Umtriebe gegen seinen Wohlthäter, den Papst Nicolaus V. am 9. Januar 1453 hingerichtet wurde. Bald nach der Occupation Roms 1870 ließ der neue römische Gemeinderath an diesem Hause eine Inschrift anbringen, welche sagt, daß Porcaro „die Knechtschaft seines Vaterlandes beklagend, in der Zeit der Unterdrückung (!?) den Ruf nach Freiheit erhob und auf Befehl Nicolaus' V. getödtet wurde." Wie unhistorisch diese Inschrift sei, hatte bereits 1881 der berühmte Archäologe De Rossi in den „Studi e documenti di storia e diritto" (A°. II°. fasc. 2) nachgewiesen. Um über die Absichten des Verbrechers ins Klare zu kommen, suchte der genannte

italienische Forscher eifrig nach den Proceßacten Porcaro's, jedoch vergeblich. Es ist nun Prof. Pastor in Innsbruck gelungen, in einer Handschrift der Stadtbibliothek zu Trier die authentischen Aussagen Porcaro's aufzufinden. In dem soeben erschienenen ersten Bande seiner auf umfassenden Quellenstudien beruhenden und darum sehr empfehlenswerthen „Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters" (Freiburg, Herder 1886) hat Pastor der Verschwörung Porcaro's ein eigenes interessantes Kapitel gewidmet (S. 240 ff.) und im Anhang das wichtige Trierer Actenstück ganz abdrucken lassen. Porcaro sagt hier ausdrücklich, daß für den Fall des Widerstandes die Ermordung Nicolaus' V und seiner Umgebung beschloßen gewesen sei. Durch dieses authentische Zeugniß wird die Inschrift des römischen Gemeinderaths, die offen den Papstmord verherrlicht, erst in das rechte Licht gestellt.

— Die in katholischen Schulen von Alters her vorgetragene Lehre über das Verhältniß von Kirche und Staat, welche durch die Encyclika Leo's XIII. Immortale Dei eine von der höchsten kirchlichen Auctorität ausgehende Bestätigung erhalten hat, finden wir eingehend und gründlich entwickelt in dem Werke: „Kirche und Staat vom Standpunkte des Rechtes aus" von L. v. Hammerstein S. J. Freiburg 1883. Um dasselbe weiteren Kreisen zugänglich zu machen, soll es nunmehr auch in lateinischer Sprache erscheinen. So wird es auch außerhalb Deutschlands als trefflicher Commentar zur genannten Encyclika sowohl in katholischen Schulen als im öffentlichen Leben vorzügliche Dienste leisten können. Hinwiederum aber konnte der Verf. keine triftigere Bestätigung der von ihm auf diesem vielumstrittenen Gebiete verfochtenen Grundsätze erwarten, als sie durch die Worte der obersten Lehrauctorität der Kirche ihm zu Theil geworden ist Der Verf. brauchte am Inhalte seines Werkes nichts zu ändern. Die lateinische Ausgabe erscheint im Verlage von Dasbach und Keil zu Trier.

— In der den Positivismus vertretenden Revue scientifique, 12. Sept. 1885, verbreitet sich de Rochas über die Erhebung und das Schweben der Körper, d. h. über die „Eigenschaft, welche zuweilen der menschliche Körper besitzt, sich ohne sichtbare Ursache über den Erdboden zu erheben und eine gewisse Zeit hindurch in der Luft zu schweben." Unter Hinweis auf die Untersuchungen von Crooks und auf die Biographien vieler Heiligen wird die Thatsächlichkeit derartiger Erscheinungen unverhohlen zugestanden. Dagegen will es Herrn de Rochas nicht gelingen, den berichteten Thatsachen einen entsprechenden Platz im Kataloge der natürlichen Erscheinungen anzuweisen. Nach Anführung der katholischen Erklärung, sowie der spiritistischen Ansicht, wornach Geister von Verstorbenen jene Erscheinungen bewirken, bekennt er sein Unvermögen, etwas besseres an die Stelle jener „Hypothesen" zu setzen. Den zukünftigen Ergebnissen der „positiven" Wissenschaft, womit de Rochas sich und Andere zu trösten sucht, darf man mit Ruhe entgegensehen.

— Von dem durch verschiedene literarische Leistungen rühmlich bekannten Prof. Heinrich Weber in Bamberg erschien kürzlich ein

interessantes Schriftchen: Die Verehrung der heil. vierzehn Nothhelfer, ihre Entstehung und Verbreitung (Kempten 1886, Kösel, 8°. 132 S.), nicht eine legendenartige Erzählung, sondern eine kritische Untersuchung über die populäre Legende. Als Resultat der Untersuchung wird die Conjectur aufgestellt und als höchst wahrscheinlich mit ungemein viel Detailgeschichtskenntniß begründet, die Andacht zu den vierzehn Nothhelfern sei in Italien, bezw. in Groß-Griechenland, entstanden, und der kurz vor Mitte des 14. Jahrhunderts aus dem Orient herübergekommene „schwarze Tod" sei Anlaß gewesen, daß diese Andacht, welche besonders im Cistercienser-Orden geübt wurde, in Deutschland, Frankreich usw. sich weiter verbreitete. Ein Abschnitt enthält kurze Lebensskizzen dieser Heiligen, mit vorzüglichen photochemigraphischen Illustrationen nach Original-Composition des Prof. Klein. Daran schließt sich ein weiteres Kapitel über die Attribute und Symbole, womit dieselben einzeln oder in Gruppen künstlerisch dargestellt werden. Endlich ist mit großem Fleiß ausgeführt, wie weit sich die genannte Andacht verbreitete, besonders von dem in der Diöcese Bamberg gelegenen, zur Cistercienser-Abtei Langheim gehörigen Gnadenorte Vierzehnheiligen aus, seitdem daselbst in den Jahren 1445 und 1446 mehrere durch auffallende Gebetserhörungen und durch kirchliche Bestätigung beglaubigte Erscheinungen der heil. Nothhelfer stattgefunden hatten.

— In Sachen der zweiten rumänisch-katholischen Provinzialsynode v. J. 1882 wird aus Blasendorf gemeldet, daß die römische Approbation derselben (vom 25. Februar 1885) bereits im Sommer eingetroffen ist, und in Folge dessen sich die griechisch-katholischen Bischöfe der Kirchenprovinz gegen Mitte November am Sitze des Metropoliten zu einer Conferenz eingefunden haben, um über die nach den observationes romanae herzustellende Promulgation zu berathen. Aus dem in der Revista Catolica S. 89 mitgetheilten Programm ersehen wir, daß es sich um disciplinäre Kanones von hoher Bedeutung handelt, wie z. B. über die Wiederherstellung und Reform des Basilianerordens, über die Organisation der griechisch-katholischen Domkapitel, über den Ehescheidungsprozeß usw.[1])

[1]) Inzwischen sind die Synodalacten selbst bei der Redaction eingelaufen, s. „Lit. Anzeiger" s. v. Concilium.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie“.*)

Nr. 27. 1886. Innsbruck, 20. Februar.

Bei der Redaktion eingelaufen vom 4. Novbr. 1885 bis 20. Febr. 1886:

Akademie, Christliche. 1885: 10--12; 1886: 1.

Ambrosius. 1885: 11. 12; 1886: 1. 2.

S. **Anselmi** Cantuar. Mariale. Ed. 2. 32°. XVI, 214 p. Tornaci Nerviorum 1885. Desclée, Lefebvre et Soc. cart. fr. 1.25.

Archiv für kath. Kirchenrecht. 1886: 1.

Ardeleanu, Dr. Joan, Istori'a diecesei Romane Greco-catolice a Oradei Mari. (Gesch. der Rumenischen Diöz. Großwardein.) P. I. 8°. 176 p. Gherl'a (Számos-Ujvár) 1883. Typ. „Aurora“. fl. —.80.

Baumgartner, Alex., S. J., Göthe und Schiller. Weimars Glanzperiode. (33. u. 34. Ergh. z. d. „St. a. M. Laach.“) gr. 8°. VIII, 394 S. Freiburg i/B. 1886. Herder.

Behringer, Edmund, Die Apostel des Herrn. Eine Dichtung. 2. A. 8°. 312 S. Aschaffenburg 1885. C. Krebs br. M. 4.—, eleg. geb. M. 6.—.

Binder, Dr. Franz, Luise Hensel. Ein Lebensbild nach gedruckten und ungedruckten Quellen. 8°. XII, 494 S. Freibg i. B. 1885. Herder.

Bulletin critique. 1885: 22—24; 1886: 1—4.

Bulletin eccl. de Strasbourg 1885: 12—14; 1886: 1. 2.

Centenario, il sesto, di S. Filippo Benizzi. (Articoli estr. dalla „Sicilia catt.“) 8°. 22 p. Palermo 1885. C. Tamburello.

Chaignon, S. J., Betrachtungen für Priester. Mit Autoris. des Verf. a. d. Franz. nach der 9. A. von Dr. J. C. Mitterrutzner. 3. genau revid. A. 8°. V. Bd. 340 S. Brixen 1885. Weger. fl. 1.20.

Codex Vindobonensis, membr. purpureus litt. argenteis aureisque scriptus. Antiquissimae Evangg. Lucae et Marci translat. lat. Fragmenta. Ed. J. Belsheim. C. Tabula. 8°. VIII, 72 p. Lipsiae 1885. T. O. Weigel. Typ. A. Holzhausen Vindob. M. 3.—.

Concilium Provinciale II. provinciae eccl. graeco-cath. Alba-Juliensis et Fogarasiensis celebr. anno 1882. 8°. 222, VI p. Blasendorf 1885.

Correspondenz-Blatt f. d. öst. Clerus, 1885: 21—24; 1886: 1—4. „Augustinus“ 1885: 14—17; 1886: 1—3.

Estcourt, Edgar, and Payne, John Orlebar, The English Catholic Nonjurors of 1715: being a summary of the Register of their Estates, with genealogical and other notes, and an appendix of unpublished documents . . 8°. XX, 394 p. London & New York s. a. (1886) Burns & Oates.

---

*) S. die Note Heft 1, S. 221.

Fecht, Fr. X., Der weiße Sonntag, od. Vorbereitg auf d. hl. Kommunion für Erstkommunikanten u. d. gesammte Jugend.. 3. verm. A. 16°. VIII, 436 S. Donauwörth, 1886. L. Auer. Einf. geb. M. —.80.

Festkalender in Bildern und Liedern, geistlich und weltlich, v. Fr. Graf v. Pocci, G. Görres u. ihren Freunden. Neue Ausgabe. 4°. VIII, 78 S. Freiburg i/B. 1885. Herder.

(**Fosco**, Giuseppe, Vesc. di Sebenico) Stridon o Sidrom patria del Dottore S. Girolamo rivendicata alla diocesi di Sebenico. 8°. 52 p. Sebenico 1885. Tip. della Curia Vescovile.

Fröhlich, Gregor, Anleitg zur Erteilung des Erstbeichtunterrichts. 8°. VIII, 136 S. Donauwörth 1886. L. Auer. M. —.80.

— — Unterricht für die Erstbeichtenden. 32°. 32 S. Ebend. 1886. M. —.10.

Gemälde, Die Wereschagin'schen, u. der Erzbisch. von Wien. Von einem Unpartheiischen. 8°. 16 S. Wien, o. J. (1885) Comm. v. Gilbert Anger.

Gietmann, Gerhard, S. J., Klassische Dichter und Dichtungen. I. Th. Das Problem des menschlichen Lebens in dichterischer Lösung: Dante, Parzival u. Faust usw. I. u. II. Hälfte: Die Göttliche Komödie u. ihr Dichter Dante. (30. u. 31. Ergh. zu den „St. a. M. Laach.") 8° XII, 426, 154 S. Freiburg i/Br. 1885. Herder. M. 4.50.

Gratz, Dr. Laur. Cl. de, Euchologium graeco-latinum, complectens pias preces, meditt. hymnosque sacros in usum juventutis litt. studiosae. Ed. 3. 16°. VI, 176 p. Campoduni 1886. Jos. Kösel. M. 1.—.

Haberl, Fr. X., Bausteine für Musikgeschichte. I: Wilhelm du Fay. gr. 8°. 134 S. mit 16 S. Musikbeil. Abdr. a. d. Vierteljahrsschrift für Musikwiss. Jahrg. I. Leipzig 1885. Breitkopf & Härtel.

Handweiser, Literarischer, von Münster 1885: 19—24; 1886: 1.

Handweiser, Wiener Literarischer, 1885: 21—24; 1886: 1—3.

Die **Hirtentasche** 1885: 11. 12; 1886: 1.

Hetsch, Albert. Mit einer Einleitung von Bisch. Perraud von Autun. Autoris. Uebersetzg a. d. Französ. Mit Hetsch's Bildniß. 8°. XX, 508 S. Freiburg i/B. 1886. Herder.

Jahrbuch, Historisches, der Görres-Gesellschaft 1886: 1.

Janner, Dr. Ferd., Geschichte der Bischöfe von Regensburg. 8. Heft. (Band III. S. 209—400.) Regensbg 1885. Pustet. M. 2.—.

Il Santo di Padova. Revista religiosa e scientifica compilata dal sac. Ant. M. Locatelli. 8°. Padova, tip. del Seminario. 1. 3.

Johannis Cassiani Opera. P. II. Conlationes XXIV. Rec. et commentario critico instr. Mich. Petschenig. (Corp. scriptt. eccl. lat. vol. XIII.) 8°. 712 p. Vindob. 1886. C. Geroldi fil. M. 15.—

Jullien, Michael, S. J., Une excursion dans la terre de Gessen (Égypte). Extrait des „Missions cath." gr. 8°. 76 p. (Avec plusieurs figures.) Lyon 1885. Aux Bureaux des „Missions catholiques."

— — Sijâha hadîsa fî bilâd eç-Ça'îd es-sufla. (Ein — vom Verf., Rector des Collegiums S. J. in Kairo — jüngst gemachter Ausflug in die untere Thebais.) 8°. 72 S. Beirut 1884. Druckerei der Missionäre S. J.

Kirchenblatt, Salzburger, 1885: 44—52; 1886: 1—7.

Kirchen-Lexikon von Wetzer und Welte, 2. A. Heft 39—41.

Kobler, Andreas, S. J., Die Märtyrer u. Bekenner der Gesf. Jesu in England während der Jahre 1580 bis 1681. 8°. VIII, 648 S. Innsbruck 1886. Vereinsbuchhdlg. fl. 2.80 (M. 5.60.)

Lainez, Jacobi, S. J., Disputationes Tridentinae. Ad Mss. fidem ed. et commentariis historicis instruxit Hartmannus Grisar S. J. 2 voll. 8°. 106* et 512; 86* et 568 p. Oeniponte 1886. Fel. Rauch. fl. 6.— (M. 12.—).

Lehmkuhl, Aug., S. J., Theologia moralis. Vol. I. continens Theol. mor. generalem et . . tractatus de virtutibus et officiis vitae christ. Ed. 3. ab auctore recognita. 8°. maj. XX, 792 p. Friburgi Brisg. 1886. Herder. M. 9.—

Lenz, Dr. Antonín, Obrana naproti replice p. dr. G. Massaryka. 8°. 14 br. V Praze 1885. Nákladem vlastním.

— —, Petra Chelčického Učení o očistci. Na základě jeho spisu, a učení kat. církve. 8°. 90 br. V Praze 1885. Nákladem vlastním.

Leonis P. P. XIII. Epistola encycl. de civitatum constitutione christiana. (Originaltext m. deutsch. Uebers.) 8°. 58 S. Freiburg i/B. 1885. Herder.

— — Epistola ad archiepiscopos et episcopos Borussiae. (Mit deutsch. Uebers.) gr. 8°. 28 S. Freibg i/B. 1886. Herder.

Maçonnerie pratique. Cours d'enseignement supérieur de la Franc-Maçonnerie rite Écossais ancien accepté par le très-puissant Souverain grand Commandeur d'un des suprêmes conseils confédérés à Lausanne en 1875. Edition sacrée s'addressant exclusivement aux Franc-Maçons reguliers. Ornée d'une planche qui contient toutes les instructions secrètes des 3 grades symboliques. Publiée par un profane. 8°. T. I. LXXX, 472 p. Paris 1885. Ed Baltenweck.

Manuale precum in usum theologorum. 12°. XII, 554 p. Friburgi Brisg. 1886. Herder. M. 3.—

Marcu, Joan, Baséric'a Romana. 8°. 14 p. Szatmár 1883. Druckerei der Freien Presse.

Mittheilungen d. Inst. f. öst. Geschichtsforschg, VII, 1.

Müllendorff, Julius, S J., Entwürfe zu Betrachtgen nach d. Meth. des hl. Ignatius v. Loyola zunächst für Cleriker. 1. Bdchen: Die Bergpredigt, 34 Betrachtgen. kl. 8°. VIII, 232 S. Innsbruck 1886. Fel. Rauch. fl —.60 (M. 1.20).

Natur u. **Offenbarung**, 1885: 11. 12; 1886: 1.

Nilles, Nicolaus, S. J., De rationibus festorum ss. Cordis Jesu et puriss. Cordis Mariae libri IV. Ed. 5. novis accessionibus adornata. 2 voll. 8°. LX, 606; 664 p. Oeniponte 1885. Wagner.

Oswald, Dr. J. H., Die Lehre von der Heiligung, d. i. Gnade, Rechtfertigung, Gnadenwahl im Sinne des kath. Dogmas dargestellt. 3. verm. u. verb. Aufl. 8°. IV, 274 S. Paderb. u. Münster. 1885. Ferd. Schöningh.

Papiu, Joan, Orientele Catolicu seau Concordantiele Traditiunei etc. Oriens catholicus s. Traditionis concordantiae quibus e s. Scriptura et variis Eccl. orientalis monumentis . . demonstratur fides cath. circa . . Rom. Pont. primatum. 8°. XXIV, 290 p. Számosujvár 1885. Typ. „Aurora." fl. 2.—

Pesch, Christian, S. J., Der Gottesbegriff in den heidn. Religionen des Alterthums. Eine Studie zur vergl. Religionswissenschaft. (32. Ergänzgsh. zu den „St. a. M. Laach.") 8°. X, 144 S. Freibg i/B. 1885. Herder.

Polybiblion, p. litt. XXII. 5. 6; XXIII, 1; p. technique XI. 11. 12; XII. 1.

Proviti, Luigi, S. J., Della decadenza del pensiero Italiano. 2. ediz. gr. 8°. XXXII, 450 p. Firenze 1885. Tipogr. di M. Ricci.

Quartalschrift, Theol.-praktische, von Linz, 1886: 1.

Real-Encycl. der christl. Alterthümer, hrsg. von F. X. Kraus. Lfg. 15.

Regnon, Th. de, S. J., Métaphysique des causes d'après S. Thomas et Albert le Grand. 8°. 770 p. Paris 1886. Retaux-Bray.

Review. The Dublin, 1886: 1.

Revue de l'Église Grecque-Unie 1885: 10. 11; 1886: 1.

Rudigier, Bischof Frz Joseph, Geistliche Reden. Hrsg. von Franz Doppelbauer. I. Bd.: Sonntags-Predigten. gr. 8°. XVI, 454 S. Linz, Verlag des Herausgebers, o. J. (1886) fl. 2.—

Sasse, L., Die Lehre Vom ersten und größten Gebote des Christenthums, nach seiner dreifachen Beziehg. Ein Beitrag zur Darstellung d. christl. Sittenlehre. 8°. VIII, 426 S. Paderb. 1885. Bonif.-Druckerei. M. 2.—

Schnell, Eugen, St. Nicolaus, Der hl. Bischof u. Kinderfreund. V. Heft: Belgien, Holland, England, Frankreich usw. 8°. 152 S. Brünn 1885. Bened. Buchdr.

Schuster-Holzammer, Handbuch zur Biblischen Geschichte. 4. Aufl. 8°. Lfg 5—8. Freiburg i/B. 1885. Herder.

Sommerwerck, Wilhelm, gen. Jacobi, Bisch. v. Hildesheim, Der heilige Bernward von Hildesheim als Bischof, Fürst u. Künstler dargestellt. Hirtenbrief. M. e. Lichtdrucke der Bernwardsthürme. 8°. 50 S. Hildesheim 1885. In Comm. b. F. Borgmeyer. M. —.50.

Stadt Gottes, Die geistliche. Leben der jungfr. Gottesmutter Maria, nach den Offenb. der ehrw. Maria von Jesus, Aebtissin zu Agreda, O. S. Fr. Aus d. Spanischen übers. 8°. I. Bd. XCVI, 566 S. Regensburg 1886. Pustet. M. 5.—

Stimmen aus Maria-Laach, 1885: 10; 1886: 1. 2.

Studien u. Mittlilgen a. d. Bened.- u. Cist.-Orden: 1885: 4.

Tornatore, J. B., De humanae cognitionis modo origine ac profectu ad mentem S. Thomae. 8°. XVI, 210. Placentiae 1885. (Extr. ex Ephem „Divus Thomas".)

Van der Aa, J., S. J., Praelectionum philosophiae scholast. brevis conspectus. Lib. VI. Theologia naturalis. 8°. maj. 102 p. Lovanii 1885. Typ. C. Fonteyn.

Vidmar, Constant., O. S. B., Introductio in Corpus juris utriusque tum canonici tum civilis Romani. 8°. X, 138 p. Vindob. 1886. Manz.

Vosen, Dr. Christian Herm., Der Katholicismus u. die Einsprüche seiner Gegner. 3. A., besorgt durch Dr. Heinr. Brüll. gr. 8°. XVI, 744 S. Freiburg i/B. 1885. Herder. M. 7.—

Berichtigungen:

S. 277 Z. 16 lies: 1886.
S. 279 Z. 4 v. u. lies: augeri.
S. 280 Z. 18 u. 281 Z. 20 lies: Accidens.
S. 288 Z. 4 lies: so auch nicht der Urheber.
S. 289 Z. 10 u. 9 v. u. lies: in quo.
S. 293 Z. 17 lies: jenen.
S. 293 Z. 8 v. u. lies: dist.
S. 295 Z. 2 lies: auch folgende.
Z. 6 lies: auf dieselben.
Z. 13 v. u. lies: Conclusio
S. 302 Z. 12 v. u. lies: Non.
S. 304 Z. 10 v. u. lies: einen.
S. 310 Z. 7 lies: Freundschaft.
S. 320 Z. 5 lies: anche serve.

Abhandlungen.

Die Kirchenschließung zu Klostergrab und Braunau und die Anfänge des dreißigjährigen Krieges.

Von Joseph Svoboda S. J.

Niemand wird heutigen Tages im Ernste behaupten, die Schließung der beiden Kirchen zu Klostergrab und Braunau sei die eigentliche Ursache des furchtbaren Krieges gewesen, der Deutschland dreißig Jahre lang zerfleischte. Es sind längst die Umtriebe nachgewiesen, durch welche die Feinde der Kirche und des Hauses Habsburg eine große Revolution vorbereitet hatten, die auch ohne Klostergrab und Braunau ausgebrochen wäre. Jene Kirchensperre wurde von den damaligen Revolutionshäuptern nur vorgeschoben und spätere Geschichtschreiber haben ihnen nachgeredet, um die Schuld des großen Krieges auf die Katholiken zu wälzen. Man könnte sich auf die geringe lokale Bedeutung der beiden Ereignisse berufen und mit einem Schriftsteller jener Zeit sagen: „Nicht zugegeben, aber gesetzt, im Majestätsbriefe wäre das Recht eines solchen Kirchenbaues gewährt gewesen, war denn die Sache so gewichtig, die königlichen Statthalter zum Fenster hinauszuwerfen, den legitimen, gottgesalbten König abzusetzen, das Königreich und fremde Länder in Aufruhr zu bringen, katholische unbetheiligte Unterthanen aus dem Lande zu jagen?"[1])

[1]) „Widerlegung der protestantischen Apologie", abgedruckt bei Skála, Geschichte Böhmens, II. Th. S. 266.

Aber wenn auch die Ereignisse an sich nicht von hoher Bedeutung waren, so waren sie es doch im Zusammenhange mit andern großen Bestrebungen. Die Zeitgenossen, Protestanten und Katholiken, setzten Alles in Bewegung, um diese Streitigkeiten je nach ihrem Sinne auszufechten, indem es sich um Principien handelte, deren Lösung von größter Tragweite erschien, um Principien, für welche die katholischen Führer Gut und Blut einzusetzen bereit waren. Nicht lavieren, hieß es auf Seite der letzteren, sondern den vollen katholischen Glauben und volles katholisches Recht wahren. Die Fragen, welche sich die Katholiken vornehmlich stellten, waren zwei:

1. Ist Kirchengut Kammergut?

2. Sind katholische Laien, auf dem Landtage versammelt, berechtigt, ohne Erzbischof und Papst in religiös-politischen Angelegenheiten zu entscheiden?

Die erste dieser Fragen war strittig zwischen Katholiken und Protestanten, in der zweiten gingen die Katholiken auseinander. — Klostergrab und Braunau waren der konkrete Ausdruck dieser Principienfragen; daher die hohe Wichtigkeit, welche die Katholiken auf jene Begebenheiten legten und welche eine katholische Geschichtschreibung stets darauf legen wird.

Die Vorgänge in Klostergrab.

Die Bergstadt Klostergrab war von altersher zum Cistercienserstifte Ossegg gehörig; sie lag nur eine Stunde Weges von demselben entfernt. Als im sechzehnten Jahrhunderte das Prager Erzbisthum neu errichtet werden sollte, verfiel man, da die Güter desselben längst abhanden gekommen waren, auf den Gedanken, das Stift aufzuheben und dem Erzbischof als Tafelgut anzuweisen. In diesem Sinne wurden Berichte nach Rom erstattet, und die Ordensbrüder mußten betrübt Haus und Kirche verlassen.

Hatte sich der katholische Glaube rein erhalten, so sollte dieses bald anders werden; denn der Erzbischof residierte weit weg in Prag, die sächsische Grenze hingegen lag ganz nahe, der Protestantismus wußte sich halb heimlich, halb offen einzudrängen. Schon um das J. 1610 ließ der Schulmeister in der Schule von Klostergrab den lutherischen Katechismus und neugläubige Gebetbücher brauchen, protestantische Lieder in der Kirche singen. Der Stadtschreiber, dessen Amt damals über-

haupt ein einflußreicher Posten war, war Protestant, der Stadtmagistrat in seiner Mehrheit ebenso. Zwar war noch kein Prädikant angestellt, aber „Manns- und Weibspersonen liefen in fremde Oerter zu den Prädikanten aus, und besuchten ihre katholische Kirche nicht."[1]) Zur Strafe dafür und auch des Priestermangels wegen wurde ihnen der katholische Pfarrer entzogen und sie der Kirche zu Janegg zugewiesen, eine Maßregel, die ihnen eben recht kam, denn ohne Säumen beriefen sie einen protestantischen Seelsorger.

Kurz danach starb der Erzbischof Karl Lamberg, und erhielt den Abt des Prämonstratenserstiftes Strahov, Johann Lohelius, zum Nachfolger (1612). Dieser fromme Mann fand an Klostergrab ein doppeltes schweres Kreuz; es ängstigte ihn der Gedanke, daß der Protestantismus daselbst überhand nehme, er selbst aber Klostergrab sammt Ossegg unrechtmäßig besitze. Anfangs Januar 1614 richtete er an Papst Paul V. ein Schreiben, worin er die unbillige Losreißung Osseggs vom Cistercienserorden darlegte, und demüthig bat, es dem rechtmäßigen Besitzer zurückzustellen. Das Schreiben wirkte. Der Erzbischof erhielt den Auftrag, die Angelegenheit genau zu untersuchen. Diese Untersuchung war schwierig, indem kurz zuvor fast alle schriftlichen Dokumente abhanden gekommen waren, und der Erzbischof sich mit den Aussagen von Gewährsmännern begnügen mußte. Die Aussagen lauteten aber so entschieden, daß er nur noch dringendere Briefe an den Papst, an den Kaiser, auch an die Kaiserin schrieb, es möchte ihm Ossegg abgenommen oder er der Würde eines Erzbischofs entledigt werden; sonst werde er nicht ruhig sterben können.[2]) Während

---

[1]) Diese und viele andere der folgenden Notizen stammen aus der handschriftlichen Sammlung eines späteren, dem Cistercienserorden angehörigen Pfarrers von Klostergrab, der die einschlägigen Dokumente aus dem städtischen Archive kopierte. Die oben angeführten Thatsachen werden unter dem 29. Sept. 1610 beschrieben.

[2]) In einem Briefe nach Rom (1615) schreibt er: „Indem ich, heiligster Vater, die eigentliche Beschaffenheit dieser Klosteraufhebung bei mir recht erwäge, befällt mich Furcht und Zittern, daß ich in meinem schon vorgeschrittenen Alter Klostergüter in Genuß haben soll. . . Die gottgeweihten Orte liegen indessen in Trümmern, und das von mildthätigen Gründern in heiliger Gesinnung gestiftete Lob Gottes wird zum Aergerniß der frommen Christenheit unterlassen. Deßhalb fühle ich mich im Gewissen verpflichtet, E. Heiligkeit zu bitten, ein Mittel zu suchen, daß

dessen that der eifrige Oberhirte und Grundherr alles, um auf seinem Gute die katholische Religion wiederherzustellen und der Ketzerei Einhalt zu thun. Den Stadtrath von Klostergrab ließ er derart erneuern, daß die Katholiken das Uebergewicht hatten, wies den Prädikanten aus, ernannte einen tüchtigen katholischen Pfarrer und führte ihn in eigener Person in die Kirche ein; er befahl dringend, die Bewohner sollten die von den Vätern erbaute und von ihnen selbst renovierte Kirche mit Eifer besuchen. „Wollet, so schloß er, Unsere bisherige Sanftmuth nicht in den Wind schlagen; wir wollen Gottes Strafe nicht auf Uns laden."

Doch mag der lutherische Prediger nicht weit gegangen sein; denn sobald der Erzbischof nach Prag zurückkehrte, war er sofort zur Hand, „gab Eheleute in den Häusern zusammen und hielt Leichenreden über Abgestorbene."[1]) Gerne hätten die Protestanten sich wieder der Stadtpfarre bemächtigt; weil jedoch der Pfarrer es wehrte, unternahmen sie, vom Auslande mit Geld versehen, den Bau einer eigenen Kirche. Der Erzbischof, welcher dies nicht dulden konnte und wollte, ließ als Grundherr die Kirche schließen und die Thüren mit Siegeln belegen. Beide Theile wendeten sich klagend an die kaiserliche und königliche Majestät, der Erzbischof, daß „die Klostergraber mit Vorschützung etwelcher Privilegien sich der Unterthänigkeit entziehen wollten", die Klostergraber dagegen, daß sie laut eines Privilegiums Kaiser Karl IV. nicht unterthänige Leute des Erzbischofs seien.

Vom kaiserlichen Hofe kam in Folge dessen den Klostergrabern der Auftrag zu, alle ihre Privilegien in den Orginalien vorzulegen, und Personen mit genugsamer Vollmacht „zu gänzlicher Vernehmung und Abhelfung" nach Prag abzusenden. Es befand sich vor dem Präsidenten und den Räthen des Ap-

---

das Erzbisthum versorgt und die Klosterstiftung dem Orden zurückgegeben werde. Widrigenfalls bin ich entschlossen, lieber auf meine Stelle und Würde zu verzichten." Bei Meinrad Siegel O. Cist., Das Cistercienserstift Ossegg, in Seb. Brunners Cistercienserbuch. In dieser Abhandlung ist die Geschichte jener Aufhebung des Stiftes und der nachfolgenden Wiedererstattung nach den noch erübrigenden Dokumenten beschrieben.

[1]) Bericht des Benedikt Meuskönig, Hauptmanns zu Ossegg, an den Erzbischof v. 2. November 1614.

pellationsgerichtes, daß die Klostergraber das Privilegium Karl IV. im Original nicht mitbrachten, „auch, wo es sei, oder eine Copie desselben, keine Wissenschaft trugen.“ Andere Privilegien brachten sie zwar mit, die jedoch gegen sie selbst dadurch Zeugniß gaben, daß sie von den früheren Prälaten und Erzbischöfen erbeten, ausgestellt und erneuert waren, die hiemit als Grundherren anerkannt wurden.[1]) Demzufolge fällte das kais. Appellationsgericht das Urtheil, „daß sie der Erzbischöfe von Prag unterthänige Leute seien, hätten sich darob wider Herrn Erzbischof keiner Widerspänstigkeit zu unterfangen bei unvermeidlicher wirklicher Bestrafung.“ Was die jüngste Auflehnung betreffe, wolle es S. Majestät bei ihrer vorgeschützten Entschuldigung mit dem Privilegium Karl IV. bewenden lassen, jedoch „sollte sich bemeldetes Privilegium künftig finden, so kassiert es S. Majestät dergestalt, daß es ihnen wider ihre Obrigkeit zu gebrauchen nicht gestattet ist.“[2])

Nichtsdestoweniger war der Widerstand nicht gebrochen, vielmehr nahm das protestantische Defensorencollegium, das um jene Zeit den Streit um Braunau mit großer Heftigkeit führte, auch jenen von Klostergrab in die Hand. Es befahl den Klostergrabern, ungeachtet aller Verbote des Königs und des Erzbischofs, die Kirche weiter zu bauen und zu benützen auf Grund des Rudolphinischen Majestätsbriefes vom J. 1609; denn kirchliches Gut sei königliches Gut, auf königlichem Gut aber dürften protestantische Kirchen gebaut werden; habe der Erzbischof dieses verhindert, so habe er ihnen Unrecht angethan, was man durchaus nicht leiden wolle.

Auf dieses hin erreichte im J. 1615 die Gährung ihren Höhepunkt, zwar nicht so sehr in der Stadt selbst, als in den umliegenden Dörfern und im Gebirge. Drei Bauern, nämlich Martin Drtzka, Richter in Wernsdorf und zwei Namens Grall (Vater und Sohn), stellten sich an die Spitze. Die erzbischöflichen Beamten von Ossegg konnten die Bewegung um so weniger

---

[1]) Eines derselben vom Jahre 1477 ist ausgestellt vom Abte Joannes, ein zweites 1531 vom Abt Nikolaus, ein drittes 1567 vom Abte Balthasar, ein viertes 1594 vom Erzbischof Zbynek Berka. Sie enthalten die üblichen Rechte von Märkten u. dgl.

[2]) Pfarramtliches Memorabilienbuch, copiert aus dem Stadtarchiv, Nr. 91.



bemeistern, als sie unter sich in Feindschaft lebten, sich gegenseitig beim Erzbischof als „ketzerische Brodfresser“ anklagten, und den Protestanten, ob aus Mißverstand oder Bosheit, beibrachten, der Erzbischof werde sie mit Gewalt zur katholischen Religion zwingen.[1])

Bei diesen Umständen glaubte der greise Erzbischof, die Reise nach Ossegg und Klostergrab unternehmen zu müssen, um persönlich Ordnung zu schaffen. Er wurde von der aufgelärmten Menge tumultuarisch empfangen, ja im hohen Grade verunglimpft. Ueber die Art dieser Verunglimpfung bewahrte der edle Mann tiefes Stillschweigen, bestätigt finden wir sie aber sowohl in dem Revers, der den Klostergrabern darauf zur Unterschrift vorgelegt wurde, als in der oratio legati caesarei ad regem Poloniae, worin die Beschwerde der böhmischen Protestanten widerlegt und die Vorgänge von Klostergrab und Braunau näher geschildert werden.[2]) Daraufhin wurden mehrere Verhaftungen vorgenommen und die Folgen hätten Viele schwer getroffen, wenn die Bürger nicht dem Erzbischof Abbitte gethan und zur Sühne versprochen hätten, die protestantische Kirche freiwillig niederreißen zu wollen. Der Oberhirt gab sich zufrieden, und am Montag, Dienstag und Mittwoch der zweiten Adventwoche wurde die Kirche von den Klostergrabern selbst demoliert. Auch waren alle Verhafteten bis auf drei schon in Freiheit gesetzt, diese aber verweigerten hartnäckig jede Bekehrung. Martin Drtzka ließ seinem Grimme vor vielen Anwesenden freien Lauf und schwur, es solle ihn eher der Teufel holen, als daß er katholisch werde. Der eifrige Pfarrer von Janegg, Johann Jakob Simonis besuchte häufig die Verhafteten und gab sich

---

[1]) Antwort des Erzbischofs vom 12. März 1616. Bericht des Rentschreibers Fichtenbaum vom 23. Oct. Erzbischöfliches Archiv in Prag.

[2]) Die kaiserliche Zuschrift sagt: „Rem a principio repetendo sequenti modo M. V. regiam informamus: contigisse successu temporis, quod dictus Archiepiscopus occlusionem templi in Klostergrab tentare volens, a subditis ibidem in vitae periculum conjectus, et nisi fuga vitam salvasset, lapidibus obrutus interiisset; hinc dictum Archiepiscopum, criminalem actionem contra dictos subditos suos instituentem, subditos sui delicti memores, supplices ad eum venisse et demolitionem templi, dummodo a criminali contra ipsos accusatione desisteret, obtulisse; Archiepiscopum hanc oblationem acceptasse, atque templum illud amicabili compositione et tractatione destructum.“ Archiv des Prager Metropolitancapitels; 7. Januar 1619.

viele Mühe mit ihnen, bis endlich Martin Drtzka der Gnade Gehör schenkte und mit außergewöhnlicher Reue vor Gott und den Menschen um Verzeihung bat. Sie wurde ihm gewährt, während die beiden Grall verstockt blieben und Niemand sich fand, die geforderte Bürgschaft von 1000 Schock Groschen zu erlegen.[1])

Besorgt um die Zukunft ließ der Erzbischof folgenden Revers zur Unterschrift vorlegen:

„Wir Bürgermeister, Rathmann und ganze Gemein des Bergstädtleins Klostergrab bekennen hiemit öffentlich, daß der hochwürdigste in Gott Fürst und Herr, Johann Erzbischof zu Prag u. s. w., unser gnädigster Erbherr, uns aus fürstlicher erzbischöflicher Mildigkeit nicht allein die Strafe, die wir wegen unseres wider Dero Person aus Verführung und vielfältig verübten Ungehorsams verdient, gnädigst nachgesehen und schwinden lassen, sondern uns auch alle althabende Privilegien (außer des Kaisers Karl IV. und Zbynek Berka gew. Erzbischofs) restituirt und uns darüber mit etlichen Bergfreiheiten versehen, die wir heut zu unsern Handen empfangen haben: Daß wir nicht allein unsern unterthänigsten Dank, sondern auch Deroselben als unsern natürlichen Erbherrn und Obrigkeit erkennen: verpflichten uns und unsere Nachkommen keine andere Pfarrkirche als unsere uralte, so wir vor wenig Jahren selbst mit unsern Unkosten und anderer gutherziger Leute Hilfe renoviren und erweitern ließen, welche Kirche auch nachher vom hochw. Herrn Erzbischof Zbynek Berka geweiht worden, besuchen zu wollen, auch unserem katholischen Pfarrer folgendes leisten wollen: 98 Schock meißnisch . . . Geloben und versprechen auch, daß wir die Confirmation obgemeldeter ertheilter Privilegien nach Ableben des Erzbischofs von einem zum andern im Stift Osseg und nirgends anderswo suchen und begehren wollen."

Dieser Revers war zu Anfang des Jahres 1618 aufgesetzt, in jenem Jahre, wo die allgemeine Erhebung gegen das Haus Habsburg beschlossene Thatsache war, wo die Defensoren in den Angelegenheiten Braunau's im heftigsten Kampfe lagen und nun auch Klostergrab mit hineinzogen. Das Defensorencollegium setzte sich mit den Protestanten von Klostergrab im März 1618 in Verbindung und verhinderte die Unterfertigung des Reverses.[2]) Im Monate Mai nahm die Revolution ihren

[1]) Bericht des Pfarrers vom 31. Jänner und des Schloßhauptmanns vom 28. Jän. 1617; erzbischöfliches Archiv in Prag.

[2]) Bericht von Benedikt Meuskönig an den Erzbischof vom 17. März 1618; im erzb. Archiv.



Anfang. An dem Aufstande betheiligte sich Klostergrab sehr wenig; einige Contributionen, ungefähr 1300 Schock Groschen, mußte die Stadt, wie alle andern an die revolutionäre Regierung leisten und kaufte einige Gefälle u. dgl. los. Sie beeilte sich jedoch mit der Zahlung nicht und hatte kaum den halben Kaufpreis erlegt, als die kaiserlichen Waffen auf dem weißen Berge siegten und der Klostergraber Kaufvertrag für ungiltig erklärt wurde.

Es folgten seitens des alten Erzbischofs neue stürmische Bitten an den Kaiser Ferdinand II., daß dem Sitze von Prag seine ehemaligen rechtlichen Güter, dem Cistercienserorden aber Ossegg und Klostergrab restituiert würden. Obgleich die Unterhandlungen unverweilt begannen, erlebte Johann Lohelius den Abschluß nicht; er starb am 2. November 1622.

Diese Darstellung zeigt auf's Neue, daß die Angelegenheit Klostergrab's durchaus nicht als eine eigentliche Ursache des dreißigjährigen Krieges bezeichnet werden kann. Wenn auch aus der Fremde angefacht, würde der Streit überhaupt innerhalb seiner lokalen Grenzen friedlich beigelegt worden sein, wenn ihn die Defensoren nicht zuletzt mit dem Conflicte von Braunau in Verbindung gebracht hätten.

Dieser andere Streit wurde mit größerer Heftigkeit geführt nnd nahm einen weiteren Umfang an.

Die Vorgänge in Braunau.

Das berühmte Benedictinerstift Braunau wurde vom hl. Adalbert, dem zweiten Bischof von Prag (983—997) gegründet. Die Familie Adalberts gehörte zu den reichsten Adelsfamilien Böhmens, er selbst wurde Benediktiner und stiftete das Kloster aus seinem Privatvermögen. Im Laufe von sechs Jahrhunderten erfreute es sich eines großen Rufes sowohl wegen seiner Ordensdisciplin als wegen seiner Schulen, und bildete der Häresie, der hussitischen sowohl als der protestantischen, gegenüber ein festes Bollwerk. In dem für Böhmen so verhängnißvollen Jahre 1575 starb der vortreffliche Abt Johann II., ein geborner Pole, und vielleicht auf seine Empfehlung wählten die Brüder den Prior eines andern Klosters Martin von Prawdowicze, gleichfalls einen Polen zu seinem Nachfolger. In dieser Wahl sahen sie sich, wie der Historiograph des Ordens,

P. Ziegelbauer erzählt, getäuscht. Es fehlte ihm an Einsicht und Kraft, dem Vordringen der Irrlehre Einhalt zu thun. Priester, die zwar nicht offen von der Kirche abgefallen waren, jener aber insgeheim huldigten, drängten sich ohne Aufsehen in die umliegenden Pfarreien ein, und hielten ihre Predigten aus Büchern, die sie zur Hand hatten und die oft häretisch waren.[1]) Die eifrigen Ordensbrüder waren voll Betrübniß darüber, konnten aber nicht helfen, bis sie endlich den schwachen Abt durch Vermittlung Kaiser Rudolf's II. zur Resignation bewogen (1602) und den angesehenen P. Wolfgang Zelender zu dessen Nachfolger erhielten. Zu Pilsen gebürtig, hatte dieser seine Studien in Prag gemacht, und war zur Zeit seiner Wahl Prior zum hl. Emmeram in Regensburg. Er stand im Rufe eines gelehrten Theologen, beredten Predigers und vollkommenen Ordensmannes, hatte in mehreren Klöstern in Oesterreich und Baiern die Reform des inneren Lebens durchgeführt, war auch dem Kaiser Rudolf II. und den hohen Kronbeamten nicht unbekannt geblieben. Wie zu einem Hoffnungsstern, sagt Ziegelbauer, blickten die Professen von Braunau zu ihm empor. Abt Wolfgang hat sich vollständig bewährt.

Vor Allem unternahm er es, auf die Ordensfamilie beruhigend einzuwirken, den Geist des Zutrauens und der Liebe bei voller Beobachtung der Regel aufzufrischen und die uralten Gewohnheiten herzustellen; er säumte auch nicht, die aufgedrungenen zweideutigen Seelsorger von den Ordenspfarren und häretische Beamte von ihren Stellen zu entfernen. Sogar in der Stadtpfarre fand er, daß beim Gottesdienste protestantische Lieder gesungen und bei Leichenbegängnissen protestantische Reden gehalten wurden. Er duldete nicht, wie sein Biograph sagt, daß neben dem Altar des Herrn auch dem Götzen Dagon ein Altar gestellt sei. Der Stadtschreiber war einer der ärgsten Lärmer: diesen setzte er ab und ernannte einen Katholiken an seine Stelle.

Der erfahrene Prälat verhehlte sich nicht, daß dagegen großer Widerspruch entstehen und die Protestanten sich wenig um seine geistlichen Mahnungen und Censuren kümmern würden; deßhalb versicherte er sich bei Zeiten der Gunst des Kaisers und der Landesregierung, was um so leichter gelang, als eben ausgezeichnete Katholiken an der Spitze der letzteren standen;

---

[1]) P. Ziegelbauer in seiner Gesch. von Brewnow und Braunau, S. 72. 73.

so war Adam von Sternberg, zuvor Oberstlandkämmerer, dann Oberstburggraf (das höchste Amt nach dem König), Christoph Lobkovic Obersthofmeister, Zdenko Lobkovic Oberstkanzler, Wolf Kolovrat Oberstlandrichter.

Wie der Abt Wolfgang vorausgesehen, so geschah es. Wenn die Protestanten vorhin ihre Religion nur in Stille geübt, thaten sie es nun mit Ostentation, öffneten mit Gewalt den katholischen Friedhof, um daselbst unter lautem Singen und hochtönenden Leichenreden ihre Todten zu begraben, besonders jene Verstorbenen, die vor dem Ende recht entschieden den Empfang der Sakramente verweigert hatten, und beriefen sich hiebei auf die Religionsfreiheit, die Kaiser Maximilian II. und der regierende Kaiser Rudolf II. zugesagt haben sollten.

Dagegen ließ der Abt dem Magistrat ein Mandat publicieren des Inhalts: Hiemit würden die strengen Befehle S. Majestät erneuert, daß Jedermann auf Ostern seine Beicht verrichte, und das heilige Altarssakrament entweder im Kloster oder in einer andern katholischen Kirche empfange; widrigenfalls, so er dies versäumen sollte, er aus der katholischen Kirche ausgeschlossen, seines innehabenden Amtes entsetzt, aus der Zunft gestoßen und gebannt werden, ihm weder mit der Taufe noch mit der Eheeinsegnung gedient, und er nach dem Tode nicht in geweihter Erde begraben werden sollte. — Am Sonntag Judica 1603 ließ er von der Kanzel die Verordnung vorlesen:

Er habe einen mündlichen und schriftlichen Auftrag S. kaiserlichen Majestät, dem gemäß alle Ketzereien und insbesondere alle Pikarditischen Zusammenkünfte an allen unterthänigen Orten einzustellen, jegliche Unterthanen zur katholischen Kirche zu verhalten seien: er solle sich der zuwiderhandelnden Personen versichern, solche, die Urheber wären, nach Prag abschicken und der böhmischen Kammer (Landesgericht) stellen, wo man gegen sie mit geziemender Strenge verfahren werde, um die Uebrigen in schuldigem Gehorsam zu erhalten. Dazu sei er, der Abt, von S. kaiserlichen Majestät auf Pflicht und Gewissen gemahnt und verpflichtet worden. Den Behörden endlich sei strenge aufgetragen, über dieser Verordnung ihre Hand zu halten, auf daß fürderhin an S. Majestät keine ähnlichen Beschwerden gelangten, weil sonst S. Majestät zu entsprechender Strenge gezwungen würde und die Unbotmäßigen an Habe und Leben bestrafen müßte. Da aber ein früherer Befehl insgemein übel befolgt worden, so daß sich fast Niemand zur Beicht und Communion eingefunden, vielmehr Etliche ihr Gespött damit getrieben, darum ergehe im Namen des römischen Königs, dem das ganze Reich, die Kurfürsten und Machthaber

unterthänig seien, der Befehl, daß Alle, reich und arm, jung und alt, in Städten und Dörfern sich zur katholischen Beicht und Communion einfinden. Sintemal dann unsere Vorfahren seit vielen Jahrhunderten das heilige Sakrament unter Einer Gestalt empfangen und diesen Brauch der katholischen Kirche in Ehren gehalten haben, so sei es für uns das sicherste; beim Gegentheil schwebten sie in fortwährender Gefahr, die heiligen Sakramente zu verunehren. Dabei hätten ja auch die höchsten Potentaten, geistliche und weltliche Obrigkeiten, Kaiser, Könige, Fürsten und Grafen von jeher unter Einer Gestalt kommunizirt, ganz insbesondere das Haus Habsburg, das Gott so sehr segnete, daß es in der Würde des römischen Kaiserthums schon seit 340 Jahren verbleibe. Wenn nun trotz alledem Etliche sich widersetzen sollten, so würden sie nicht bloß ihrer Aemter entsetzt, sondern auch an Gut und Leben bestraft werden.[1])

Das umsichtige und energische Auftreten des Abtes und der gesammten Klostergemeinde von Braunau blieb nicht unbeachtet, und wurde von der erstarkenden katholischen Partei mit Freuden begrüßt. Eben traf man Vorkehrungen zur Abhaltung einer Provincialsynode (1605), der ersten seit den Zeiten des Hus, bei welcher die Beschlüsse des Trienter Concils publiciert werden sollten. Abt Wolfgang wurde vom Erzbischof Zbynek Berka geladen und erschien nicht allein neben den andern 200 Theilnehmern, sondern wurde einer der hervorragendsten Redner. Das Trienter Concil wurde mit aller Ehrfurcht angenommen, und es wurden auf dessen Grundlage Beschlüsse gefaßt, die das katholische und speciell das priesterliche Leben zu fördern geeignet waren; sie erschienen zu wiederholten Malen im Drucke.

Nach Braunau zurückgekehrt, drang Abt Wolfgang auf unverkürzte Durchführung der Beschlüsse. Er untersagte die clandestinen Ehen, das Begraben der Irrgläubigen an heiligen Orten, Gesang, Glockengeläute und Begleitung des Priesters bei denselben. Man darf sich nicht wundern, daß auch die Häresie alle Kräfte daransetzte, dem katholischen Reformationswerke nicht blos im Braunauer Ländchen, wie jene Gegend heißt, sondern auch in weiteren Kreisen entgegenzutreten. In der Umgebung stellte man protestantische Prediger an. So bekam Schönau einen solchen an Joseph Hartmann, Barzdorf hatte an Johann Trotzer einen rabiaten Feind der katholischen Kirche, Hermsdorf

---

[1]) Abgedruckt in Pameti Viléma Slavaty (Memoiren des Wilhelm Slavata). I. Bd. S. 172.



erhielt den seinen, und Märzdorf sollte in Bälde einen solchen bekommen, ja Braunau selbst sollte damit nicht verschont werden.

Bisher hatten die Verwickelungen Braunau's eine lokale Bedeutung, ähnlich den Verwickelungen in Klostergrab. Von nun an aber sollten sie einen öffentlichen Charakter gewinnen nicht allein für die Revolutionsmänner Böhmens, sondern auch für jene des Auslandes, die eben damals an einem Umsturz des Bestehenden arbeiteten und Böhmen ganz besonders in's Auge faßten.

Dieser Partei schien mit dem Jahre 1607 der geeignete Zeitpunkt gekommen, vorzugehen. Die Feinde Habsburgs oder der katholischen Kirche, Frankreich, Savoyen, die protestantischen und namentlich die kalvinischen Fürsten Deutschland's und die Generalstaaten vereinigten sich; sie fanden im unseligen Bruderzwiste zwischen Kaiser Rudolf II. und Matthias eine gute Gelegenheit, den Kampf in die österreichischen Erblande zu verlegen, wobei sich die dortigen protestantischen Parteiführer als gute Werkzeuge hergeben sollten. Der Sturm brach in Ungarn los (1607, 1608), riß das Erzherzogthum ob und unter der Enns wie auch Mähren mit sich, und ergoß sich über Böhmen, auf welches die Gegner Habsburg's, in Erinnerung der alten Hussiten, große Hoffnungen setzten. Das mächtige revolutionäre Heer stand schon vor Prag. Doch hatten auch die treuen katholischen Führer tüchtig vorgearbeitet. In Eile wurde ein legitimer Landtag berufen, der einstimmig alle Forderungen und Anerbietungen der Revolution abwies, ja seinem rechtmäßigen Kaiser und König Rudolf II. ein Heer zur Verfügung stellte, so daß der irregeleitete Erzherzog Matthias den Vertrag von Lieben schließen (25. Juni 1608) und mit seinem Heere das Land mit Eile räumen mußte.

Die pfälzischen Agenten in Böhmen erhielten sodann von ihrem Haupte, Christian von Anhalt den Auftrag, ihre Pflicht besser zu thun, die Protestanten zum Bewußtsein der erlittenen Bedrückungen zu bringen und die Beschwerden über derlei Bedrückungen recht laut zu verkünden. Sie sollten womöglich einen gewaltsamen Zusammenstoß zwischen Protestanten und Katholiken veranlassen, der eine Umkehr unmöglich mache.

Zu diesem Vorhaben wurden unter Anderem die Dinge in Braunau benützt.

Die Braunauer Protestanten unternahmen, vom Auslande

mit Wort und Geld aufgemuntert, den Bau einer Kirche und zwar auf Klostergrund, holten das Bauholz aus dem Klosterwalde und anderes Baumaterial aus dem klösterlichen Besitze[1]), und erhielten (12. Dez. 1609) aus dem Auslande einen Prediger, Magister Clemens Cerasander, bisher zu Oberberg in Meißen. Diese Herausforderung war laut. Der Prälat verbot den Kirchenbau und diese Anstellung, hütete sich aber wohlweislich, Gewalt anzuwenden; er klagte vielmehr bei der böhmischen Kammer. Die Protestanten thaten dasselbe und klagten bei der protestantischen Majorität des Landtages. Diese konnte eine Verletzung des Rudolphinischen Majestätsbriefes nicht hervorheben, weil derselbe noch gar nicht bestand, aber erkannte nichtsdestoweniger auf Beeinträchtigung der evangelischen Religionsübung und befahl den Weiterbau der Kirche mit dem Bedeuten, die evangelischen Stände würden sie hierin zu unterstützen wissen. Dieser Bescheid wurde im Landtage am 17. Juni 1609 erlassen, zu einer Zeit also, wo der Majestätsbrief nicht gegeben war, die Revolutionsmänner aber an einer bewaffneten Defension arbeiteten, ein Heer warben, Generäle und Quartiermeister anstellten, wo das Haupt der Bewegung, Christian von Anhalt, nach Prag eilte, um sich persönlich an die Spitze der Revolution zu stellen, die sofort bei seiner Ankunft ausbrechen sollte. Als Vorwand der letzteren hätte die Vorenthaltung des Majestätsbriefes und die vorgeblichen Bedrückungen der Protestanten, auch jener in Braunau gedient. Doch in letzter Stunde wendete sich das Blatt. Der Kaiser entschloß sich, den Majestätsbrief zu geben und unterschrieb ihn am Donnerstag den 9. Juli. Nunmehr sträubten sich die Revolutionsmänner unter allerlei Vorwänden ihn anzunehmen; denn Anhalt war auf dem Wege und konnte jeden Tag in Prag antreffen. Montag den 12. Juli wurde ihnen ihr langgeforderter Majestätsbrief fast aufgedrängt, Mittwoch am 14. war Anhalt da, also zwei Tage zu spät. Zürnend besuchte er einige Parteiführer und kehrte nach Amberg heim.

Die Braunauer Angelegenheit ging nun vor dem Landesgericht den nüchternen Paragraphenweg. Die Protestanten stellten ihre Klage, die Katholiken widerlegten sie, der Streit zog sich in die Länge. Wir wollen klarheitshalber die beiderseitigen

---

[1]) Klageschrift des Abtes in Slavata's Memoiren, II. 88.

Gründe, wie sie im Verlaufe des Processes hier geltend gemacht wurden, hier zusammenstellen.

Die Protestanten sagten:

Nach dem Wortlaute des eben ertheilten Majestätsbriefes ist den Protestanten gestattet, auf königlichen Gütern Kirchen zu bauen. Nun sind aber nach böhmischem Landesrecht Kirchengüter auch königliche Güter oder Kammergüter. Also darf ihnen der Kirchenbau nicht verwehrt werden. Indem der Abt von Braunau dies verbietet, verletzt er den Majestätsbrief.

Zur Begründung des Obersatzes citirten sie die Worte des Majestätsbriefes: „Wenn in einem Ort oder in einer Stadt des Königs oder der Königin diejenigen, welche unter beiderlei Gestalten empfangen, keine eigenen oder mit den Katholischen gemeinschaftliche Kirchen oder Kirchhöfe haben, so dürfen sie sich nach dem Wortlaute des Majestätsbriefes Kirchen und Gotteshäuser bauen und Friedhöfe anlegen."

Nun aber, so folgerten sie weiter, ist es bei der Abfassung des Majestätsbriefes nicht anders gehalten worden, als daß unter den „königlichen Gütern" auch Kirchengüter verstanden seien; denn — sagten sie, die gesammte Geistlichkeit (geistliche Güter), das Erzbisthum wie alle andern, stand immer unter der Gewalt und zur Disposition der böhmischen Könige, und zwar durch das Recht der höheren Collatur, der Stiftung und jure patronatus. Diese geistlichen Güter werden ausdrücklich in der Landesverfassung §. D. 49 königliche Kammergüter genannt, und es darf laut Verfassung §. A. 11 kein Convent oder Kloster ohne königliche Genehmigung etwas vom Convent oder Kloster verpfänden, veräußern, schenken oder vertauschen: falls etwas verpfändet, verkauft, vertauscht oder geschenkt wird, soll es keine Giltigkeit haben, und wo es angenommen wurde, muß es dem König erstattet werden oder demjenigen, dem es der König geben will.

Denn, fahren die Protestanten fort, die Geistlichen sind nichts anderes ,als usufructuarii, administratores in temporalibus ad vitae tempus der Güter und der unterthänigen Leute, so zu ihrem Grunde gehören; die böhmischen Könige dagegen hatten jederzeit die Macht und das Recht, die Güter der Geistlichkeit, auch ohne deren Zustimmung, den Bewohnern des Königreiches zu verkaufen, in Erbbesitz zu geben, in die Landtafel auch gegen deren Willen und Erachten einzutragen, wovon viele Beispiele Ihrer Majestäten glorreichen Andenkens K. Ferdinand I., Maximilian II. und Rudolf vorliegen. Das ist sogar der Landesverfassung im §. Q. 6 einverleibt, dem zufolge die Geistlichen sich mit dem begnügen sollten, was sie gemäß der Verschreibungen und Privilegien der Könige haben oder haben werden.

Also sind die Kirchengüter als königliche Güter aufzufassen und darf nach dem Wortlaute des Majestätsbriefes der Bau protestantischer Kirchen daselbst nicht verwehrt werden. In Braunau aber wird es ver-

wehrt. Schweigen wir protestantische Stände zur Verletzung in Einem Punkte, so kommen andere Punkte auch in Gefahr, und mit dem Majestätsbrief steht die Freiheit unserer Religion auf dem Spiele, die uns theuerer ist denn Gut und Leben. Ueber die Quellen siehe unten S. 417.

In dieser Art argumentierten die Protestanten im Jahre 1609. Sie brachten diese ihre Beschwerden sehr laut in die Oeffentlichkeit. Aber auch die Katholiken zögerten nicht, über die Frage sich genau zu orientieren, und die protestantischen Behauptungen vor dem Kaiser und vor der Oeffentlichkeit zu widerlegen.

Majestätsbriefe, Donationen und Stiftungen, entgegneten die katholischen Rechtskundigen, sind stricti juris zu nehmen, so wie die Worte lauten. Meinungen und Deutungen gelten hier nichts. Dieser Grundsatz galt auch bei der Abfassung des Majestätsbriefes. Wir wollen zugeben, daß die protestantischen Transigenten unter „königlichen Gütern" auch die Kirchengüter verstanden haben mögen, sie brachten dieß aber nicht in den Majestätsbrief, während die katholischen diese Ansicht nicht hatten und als sie nachgehends von Kaiser Matthias hierüber befragt wurden, offen bezeugten, Kirchengüter nie und nimmer, auch nicht bei den Berathungen des Majestätsbriefes als königliche Güter angesehen zu haben. In der That haben die Fundatoren bei ihren geistlichen Stiftungen immer die Absicht, der göttlichen Majestät ein Opfer zu bringen, nicht aber dem Könige. Kammergüter heißen sie allerdings manchmal, aber nur in dem Sinne, daß die königliche Kammer sie unter ihren Schutz nahm, wann sie von Feinden und Ketzern bedrängt oder beraubt wurden, wo dann die Klöster selbst geziemend und ohne Arglist sich unter den Schutz der Könige zu flüchten pflegten.[1]) Denselben Zweck hat der Paragraph der Landesverfassung, daß von dem Besitze der Klöster nichts verpfändet, verschenkt oder veräußert werden dürfe ohne Genehmigung des Königs.

Wie der Majestätsbrief bei der Abfassung und gleich nach der Veröffentlichung stricto jure genommen wurde, fahren die Katholiken fort,

---

[1]) Eine gleichlautende Erklärung gab der päpstliche Nuntius am kaiserlichen Hofe, Carafa: „Cameralia quandoque vocabantur, non quod regis essent bona ecclesiastica, sed quod sub protectione regis manerent, et in favorabilibus ejusdem generis privilegiis gauderent; quae tamen ad odiosa extendi non poterant, nisi ab immunitatis ecclesiasticae violatoribus." Germania restaurata, P. 1. pag. 71. Eine Aehnlichkeit fand man in der Bezeichnung „königliche Städte" im Verhältniß zu „Reichsstädten"; obschon jene Städte königlich heißen, sind sie doch nicht des Königs Eigenthum, sondern erfreuen sich nur königlicher Privilegien und Rechte.



zeigt ein damaliger Vorfall. Während der Verhandlungen sandten viele protestantische Bürger von Neuhaus eine Deputation zu ihrem Grundherrn, dem Grafen Slavata, mit der Bitte, es möge ihnen eine von den Kirchen der Stadt zum Gebrauche übergeben werden; sie wendeten sich zugleich an Budovec, den bekannten Wortführer der Protestanten im Landtag. Budovec urtheilte, daß den Bürgern im Sinne des eben entworfenen Majestätsbriefes willfahrt werden müsse. Slavata aber war in Verlegenheit. Gewähre ich keine Kirche, so erwog er, dann bringen die Protestanten einen neuen bezüglichen Paragraph in den Entwurf des Majestätsbriefes und setzen ihn beim eingeschüchterten Kaiser gewiß durch, und dieser Paragraph gilt dann für das ganze Land und für alle Zeit; gewähre ich sie, so handle ich gegen meinen katholischen Glauben und mein Gewissen. Er gab darum eine ausweichende Antwort: Sie möchten geduldem, da man nicht wisse, wie die Verhandlungen des Landtages ausfallen würden. Die Bittsteller gaben sich zufrieden und der gefürchtete Paragraph kam nicht in den Majestätsbrief. Nach Schluß des Landtags kam die Deputation wieder. Slavata wies in bescheidenen aber entschiedenen Worten ihr Gesuch ab und sagte: Im Majestätsbrief steht nichts davon, daß protestantische Unterthanen gegen den Willen ihrer katholischen Obrigkeit Kirchen bauen oder an sich nehmen dürften, vielmehr steht ein Paragraph darin, daß die Katholiken in ihren Kirchen, Stiftungen u. s. w. durchaus nicht beeinträchtigt werden dürften; demnach könne er gegen Glauben und Gewissen die Kirche nicht geben. Die Protestanten mußten sich zufrieden geben, selbst Budovec konnte daran nichts ändern; denn der Majestätsbrief ist nicht anders als stricto jure zu verstehen.[1])

Daß einige Kaiser und Könige diesen Schutz und ihre Rechte mißbrauchten, ist wahr, geschah auch nicht in Böhmen allein, sondern auch anderwärts, blieb aber immer ein Unrecht.[2]) In Böhmen nahm dieses Unrecht überhand, als die Ketzerei ins Land gedrungen und zu großer Macht gelangt war, ganz besonders unter dem schwachen König Ladislaus (1471—1516), zugenannt rex bene, weil er auf jegliches Begehren bene sagte. Bei ihm hatten viele adelige Herren erlangt, daß er ihre Lehensgüter zu erblichen Gütern erhob, wofür sie ihm, da sie größtentheils häretisch gesinnt waren, als Recompensation eine Art Obereigenthumsrecht auf die geistlichen Güter verliehen, auf sie Schulden verschreiben ließen und den §. Q, 6 in das Landrecht einfügten: Die Geistlichen hätten sich mit dem zu begnügen, was sie gemäß der königlichen Verschreibungen besäßen oder besitzen würden. Zum Unglück gab es in Böhmen zu Ladislaus Zeiten seit mehr denn fünfzig Jahren keinen Bischof, der dagegen

---

[1]) Diesen Vorfall erzählt Slavata, wo er die Anwendung des Majestätsbriefes auf die Braunauer Kirche bekämpft (Memoiren II. 130).

[2]) Es wurde, um von anderen zu schweigen, auch vom Concil von Trient scharf gerügt. Sess. XXII. cap. 11. de reform.

seine Stimme erhoben hätte; die katholische Geistlichkeit war von den Landständen ausgeschlossen, kein Protest wurde gehört. In derselben rechtswidrigen Art fuhren die Könige Ludwig, Ferdinand und Maximilian fort. Wir wissen aber, daß Ferdinand I., religione et conscientia motus, in seinem Testament erklärte, wie es ihm leid thue, daß er sich habe verleiten lassen, nicht wenige geistliche Güter unterschiedlichen Weltleuten auf große Summen Geldes zu verpfänden, ja auch als Erbe zu verleihen, in die Landtafel einzutragen und der Geistlichkeit zu entfremden; er befahl darum seinen Nachfolgern, sich möglichst zu bestreben, daß diese Güter redimiert, den Geistlichen zurückerstattet oder ein entsprechender Ersatz gegeben werde.

Wenn demnach im Majestätsbriefe steht, daß auf königlichen Gütern protestantische Kirchen gebaut werden dürfen, so ist dieß stricto jure zu nehmen und nicht auf kirchliche Güter auszudehnen.

Dagegen steht mit ausdrücklichen Worten im Majestätsbriefe, daß die „Katholiken in ihren Kirchen, ihrem Gottesdienste, Kollaturen, Klöstern, Privilegien, Dotationen, ohne jede Aenderung belassen und ihnen dabei keine Gewalt und kein Hinderniß angethan werden dürfe.“ Nun aber ist Braunau eine katholische Stiftung und der Abt bei seinem Amte und seinem geschworenen Eide verpflichtet, für den Besitz und die Rechte seines Klosters einzustehen. Demnach muß er in seinem Rechte von der kaiserlichen Regierung geschützt, der Bau jener protestantischen Kirche als rechtswidrig verhindert werden. (Siehe unten S. 417.)

So urtheilten die katholischen Rechtsgelehrten. Die Kronbeamten machten dies Urtheil zu dem ihrigen und schlugen der Krone in einem weitläufigen Memoriale vor, den Weiterbau der Kirche als im Majestätsbriefe nicht begründet, zu verbieten.

Zur klaren Würdigung der Sachlage und der Stellung der Kronbeamten muß beachtet werden, daß die strittige Stelle über den Bau protestantischer Kirchen auf königlichen Gütern gar nicht im Majestätsbriefe, sondern nur in der beigefügten „Vereinbarung“ steht, diese Vereinbarung aber nur zwischen den Protestanten und fünfzehn Katholiken geschlossen, vom Erzbischof aber, vom Säkular- und Regularklerus, von allen entschiedenen Katholiken und den meisten Kronbeamten nie eingegangen, nie angenommen, sondern immer laut und offen zurückgewiesen wurde.

Als nämlich im Jahre 1608 das revolutionäre Heer drohend um Prag lagerte und eine allgemeine Erhebung zu befürchten stand, riethen einige Katholiken, in gewissen „unwesentlichen“ Punkten den Protestanten nachzugeben, um nicht alles, das Wesentliche mit dem Unwesentlichen zu verlieren. Der Erz-

bischof, der damals nicht Glied des Landtages war, schickte ein geschriebenes Memoriale in die Landtagsitzung, worin er derlei Berathungen verbot, indem den Laien ohne Genehmigung des Erzbischofs und des Papstes ein solches Unterhandeln nicht zukomme; er bezeichnete die Punkte, worin man nachgeben wollte, als wesentlich gegen den Glauben und die Kanones, ja er stellte sogar die Exkommunikation gegen die Ungehorsamen in Aussicht. Die Verhandlungen unterblieben also unter dem Vorwande, es seien diese Tage der Aufregung dazu nicht geeignet, man wolle ruhigere Zeiten abwarten. Im Jahre 1609 erneuerten also die Protestanten und jene Katholiken von der Mittelpartei ihre vorjährigen Vorschläge; sie drängten zuerst den Kaiser zu dem Majestätsbriefe und schlossen dann selbst ihre Vereinbarung mit den Protestanten. Der Majestätsbrief bestimmte nur das Verhältniß zwischen dem König und den protestantischen Ständen und war vom König und einem Kronbeamten unterzeichnet, darneben aber sollte ein modus vivendi, eine Vereinbarung zwischen katholischen und protestantischen Ständen geschaffen und von Deputirten beider Seiten unterschrieben werden. Als die geplante Vereinbarung zu berathen war, erschienen in einer Privatwohnung fünf Katholiken, am anderen Tage noch andere drei, und am dritten Tage auch drei, und als es zum Unterschreiben kam und man doch fünfzehn Unterschriften brauchte (je fünf aus dem Stande der Herren, Ritter und Städte), wurden noch vier andere Katholiken, zumeist subalterne Beamte herbeigezogen und mußten „im Namen der katholischen Stände" die „Vereinbarung" unterzeichnen. Ueber dieses Gebahren waren die übrigen katholischen Stände empört; viele waren beim Beginne der Berathungen von Prag weggefahren, andere blieben, weigerten sich aber zu erscheinen und protestirten offen gegen den gebrauchten Ausdruck „im Namen der katholischen Stände", indem sie nie eine solche Vollmacht dazu gegeben hätten.[1]) Ja es mag zu feindseligen Auf-

---

[1]) Vor Allem hätte man die Unterschrift von Lobkovic, Slavata und Martinic gewünscht; diese aber wiesen das Begehren ab, „da sie glaubten, in articulis fidei und in Sachen, so die Religion betreffen, könnten und dürften Laien, als die schwächeren Glieder der Kirche, mit gutem Gewissen und ohne Schädigung ihres Seelenheiles keine Vereinbarung treffen, noch das Geringste begleichen, terminiren, anordnen, erklären oder beschließen." Die Vorgänge sind weitläufig beschrieben bei Slavata I, 392—396.

tritten gekommen sein, da wir den Benennungen, „laue indifferente Katholiken“, „Idioten, die vom weltlichen Rechte wenig, vom kanonischen nichts verstehen“ u. dgl. begegnen.

In dieser „Vereinbarung“ und nicht im Majestätsbriefe, findet sich der Paragraph über den Bau protestantischer Kirchen auf königlichen Gütern.

Nach dem Vorstehenden mag man die schwierige Stellung der eifrigen katholischen Kronbeamten, eines Lobkovic, Slavata und Martinic würdigen. Als katholische Edelleute mußten sie die Vereinbarung schlechthin verwerfen, als höchste Beamte eines Königs aber, der dieselbe gewünscht und gutgeheißen hat, mußten sie sich entweder fügen oder ihr Amt niederlegen. Auf das letztere warteten die Protestanten. Die Katholiken wählten einen Mittelweg, indem sie nachwiesen, daß Kirchengüter niemals rechtmäßige königliche Güter gewesen seien und diese Ansicht auch von jenen Katholiken festgehalten wurde, die an der Vereinbarung theilgenommen hatten. Demgemäß baten sie, S. kaiserliche und königliche Majestät wolle die Protestanten abweisen.

Noch hatte Kaiser Rudolf keinen Entschluß fassen können, als er 1611 von seinem Bruder Matthias vom Throne gestoßen wurde. Die Protestanten jubelten laut, von nun an werde die Regierung Böhmens eine andere Richtung nehmen, indem Matthias auf ihr Drängen hauptsächlich diesen letzten Zug unternommen, sich ihnen als verpflichtet erklärt, ja ihrem Hauptwortführer Matthias von Thurn zum Voraus ein hohes Kronamt zugesichert hatte. Der wichtige Kampf um die Kronämter stand bevor. Jedermann wußte, daß Matthias ebenso wenig selbstständig sei, wie Rudolf, und sich durch Andere leiten lasse. Die Protestanten waren nicht so unklug, aus ihrer Kandidatenliste alle Katholiken sofort zu entfernen, indem die Mittelpartei noch einige Zeit gute Dienste leisten konnte, Zdenko Lobkovic aber, wiewohl den Protestanten ein Dorn im Auge, sich bei Hofe eine solche Hochachtung verschafft hatte, daß an seine Entfernung nicht zu denken war.

Alle Intriguen wendeten sich gegen Martinic und Slavata.

Aber auch die Katholiken ruhten nicht; neben den rechtmäßigen menschlichen Mitteln nahmen sie zu den übernatürlichen ihre Zuflucht, setzten das hochwürdigste Gut aus und ordneten öffentliche Gebete an, damit Gott jene zwei Männer im Amte erhalte. Durch eine unerwartete Wendung, nament-

lich durch eine irrthümlich gemeldete Nachricht der Protestanten, behielt Martinic in der That sein Amt, während Slavata zu einem höheren und einflußreicheren befördert und von König Matthias in günstigem Augenblicke bestätigt wurde. Martinic blieb königlicher Marschall, Slavata wurde Obersthoflehenrichter. Mit diesen eifrigen Katholiken hatte die künftige Regierung klar und bestimmt ihre Haltung bezeichnet.

Am 23. Mai, Pfingstmontag, wurde Matthias zum König von Böhmen gekrönt, im Monate Juli wurden die besagten Kronämter besetzt und schon am 25. August sprach der neue König sein Urtheil in dem Braunauer Processe. Es lautete: Die Protestanten hätten den Weiterbau ihrer Kirche einzustellen.

Auf diesen Entscheid beriefen die Protestantenführer auf den 11. November einen Convent ihrer Vertreter nach Prag. Ueber hundert der eifrigsten Protestanten fanden sich dort ein, beriethen ihre Stellung zur gegenwärtigen Regierung, und befahlen zum Ausdruck derselben den Braunauer Glaubensgenossen auf das Verbot des Königs nicht zu achten, sondern weiterzubauen. Die königliche Regierung setzte man von diesem Beschluß mit dürren Worten in Kenntniß. Matthias wurde darüber ängstlich. Er wies die Angelegenheit neuen Räthen und dann wieder andern und anderen zu, die alle in ihren Ansichten auseinander gingen. Wo die Einen ein Kompromiß zwischen Katholiken und Protestanten für zweckdienlich erachteten, fürchteten die Zweiten den Ausbruch einer Revolution und riethen zum Nachgeben; die Dritten endlich fürchteten keine Revolution und meinten, der König solle Muth fassen und die Kronbeamten mit seiner vollen königlichen Auktorität unterstützen.

Auf diese Gutachten faßte der König keinen Entschluß. Die Braunauer Protestanten aber benützten ihre Kirche weiter, und vergalten den Katholiken ihre Schritte; die Schulen der letzteren wurden geschlossen (1614) und die Eifrigsten aus der Stadt vertrieben;[1]) doch blieb der Aufstand auf Braunau beschränkt, wurde gedämpft und die meistbetheiligten Protestanten mußten nach Prag ins Gefängniß wandern.

---

[1]) Der Benedictiner Bittner erzählt in seinem Chronicon Braunense: „Anno aetatis meae septimo missus sum ad scholas sub ludimagistro Mathaeo Hofmann, dein interceptus per tumultum haereticorum et rebellionem et expulsionem catholicorum.“

In dieser Zeit machte die katholische Restauration in Böhmen die erfreulichsten Fortschritte. Die Katholiken entfalteten eine Thätigkeit, welche einen großen Theil der Protestanten für die Kirche gewann, den andern mit Furcht und Zorn erfüllte. Der katholische Gottesdienst wurde mit aller Würde gefeiert, der katholische Adel und katholische Beamte thaten sich vielfach hervor, sei es bei dem heiligen Meßopfer, sei es beim Empfang der Sakramente oder bei Processionen, die zu den verschiedenen Heiligthümern gehalten wurden. Die besten katholischen Prediger, die Böhmen je gehabt, blühten eben zu jener Zeit an der Domkirche zu Prag und in den Städten des Landes [1]). An der Spitze eines treuen Klerus stand vom Jahre 1612—1622 der Erzbischof Johann Lohelius aus dem Prämonstratenserorden, ein bewährter Reformator, dem die Kirche bald nach dem Tode die Verehrung eines Seligen zuerkannte.

Der katholische Adel ließ auf seinen ausgedehnten Besitzungen Missionen halten. Bei ihrer ersten Ankunft wurden die Missionäre gewöhnlich von den Protestanten gemieden, da ihnen über dieselben, als Sendlinge des Antichrists, furchtbare Vorstellungen beigebracht worden; es schlug dies aber zumeist

[1]) So Georg Berthold Pontanus, Kanonikus und Generalvikar 1582 bis 1614. Er verlegte sich nicht allein darauf, die Wahrheiten der katholischen Religion dogmatisch zu begründen, sondern auch aus der vaterländischen Geschichte nachzuweisen, wie Böhmen glücklich war, so lange es der allein wahren Kirche treu anhing, wie es aber durch den Hussitismus und andere Ketzereien unglücklich wurde. Diese Methode erwies sich als sehr wirksam und wurde von andern Predigern, wie Dr. Johann Rasch, Dr. Bartholomäus Rotlender und Dr. Andreas Kokr nachgeahmt. Andere Domprediger waren Kanonikus Dr. Arsenius von Radbuza, zelotes religionis catholicae, sui temporis haereticorum terror, concionator nervosissimus, Dr. Simon Brož, Dr. Christophor Milleder „ein großer Lobredner der Keuschheit“, und Dr. Johann Ctibor Kotva, berühmt durch seine Controversreden und durch sein politisches Wirken für die Dynastie Habsburg. Auf dem Lande waren berühmt: Dr. Bartholomäus Flaxius, Dechant in Leitomyschl, später in Pilsen, von den Protestanten überall gefürchtet; Adam von Vinore, Pfarrer in Krumau, Daniel Hájek, Pfarrer in Leitomyschl; Dr. Martin Pfeiffer, Pfarrer in Kaaden, Valentin Ceykan, Pfarrer in Dux, Dr. Daniel Hessel, Pfarrer in Neuhaus, und der arme Pfarrer Martin Strakonický, Pfarrer in Straschin, mit seinem Schüler, dem Jesuiten P. Albert Chanovský, von denen beiden das Volk bis zum heutigen Tage wie von zwei Heiligen spricht.

in das Gegentheil um, als sie das leutselige und bescheidene Auftreten der katholischen Prediger kennen gelernt hatten.

Wenn die Missionen zunächst für das Volk berechnet waren, galten die Studienanstalten den gebildeten Klassen. Die Katholiken hatten mehrere Lateinschulen unter Leitung der Benedictiner, Cisterzienser und Prämonstratenser, und seit ungefähr fünfzig Jahren vier Jesuitengymnasien sowie eine philosophische und theologische Akademie. Als im Jahre 1617 die Protestanten das hundertjährige Jubiläum ihres geläuterten Evangeliums feierten, antwortete man katholischerseits dadurch, daß man die Erhebung dieser bisherigen Akademie zu einer Universität erwirkte, um sie der alten, aber protestantisch gewordenen Universität entgegenzustellen. Die katholischen neuen Studienanstalten erfreuten sich bei den Eltern, den katholischen und unkatholischen, einer hohen Achtung und von Seiten der Jugend eines zahlreichen Besuches, so daß in einigen Klassen die protestantischen Schüler die Mehrzahl bildeten, und entweder katholisch wurden oder wenigstens den Katholiken freundlich gesinnt blieben.[1]) So wurde durch Schulen, katholische Feierlichkeiten, Missionen und im Privatverkehr nicht allein das katholische Leben gestärkt, sondern auch die Vorurtheile ruhig denkender Protestanten beseitigt.

Es geschah dies namentlich in Braunau. Gewiß mit weisem Zuthun des Abtes Wolfgang und seiner vortrefflichen Mitbrüder

[1]) Auf dem Prager Gymnasium allein bekehrten sich jährlich 14—20 Schüler, nicht gerechnet jene, die hier den Grund zu einer Bekehrung legten, welche sie später ausführten. Zur katholischen Kirche traten zurück Magister Gallus, Professor an der hussitischen Universität in Prag; Mystopol, Administrator des hussitischen Bisthums; zwei Brüder Pisnice und Wilhelm Slavata, Studenten; Joachim Herr von Kolovrat; Friedrich Herr von Thalenberg; Karl Fürst Liechtenstein; Valkoun von Adlar; Graf Cernin; Gottfried Pappenheim u. a. nachgehends ausgezeichnete Katholiken. Das meiste Aufsehen erregte der Uebertritt Wilhelm Slavata's. In der hussitischen Brüderunität geboren und erzogen, kam er auf ein Jesuitengymnasium und studierte hernach auf italienischen Universitäten mit großer Auszeichnung die Rechte Er galt schon damals wegen seiner außergewöhnlichen Begabung als der auserkorene Führer der Hussiten im Kampfe gegen die Katholiken, als er plötzlich seinen Entschluß erklärte, katholisch zu werden, und Führer der Katholiken gegen die hussitische Brüderunität und die übrigen Andersgläubigen wurde. Wir haben ihn öfters neben Lobkovic und Martinic zu nennen Gelegenheit gehabt.



gelang es, den Prädikanten, Magister Klemens Cerasander, und mit ihm den wohlhabenden Theil der Protestanten milde zu stimmen. Er wurde zwar, wie oben gesagt, nach dem Auflauf von 1614 ins Gefängniß nach Prag abgeführt, dort aber gelang es ihm, den wahren Sachverhalt den Richtern so klar zu machen, daß er in Ehren entlassen wurde. Nach Braunau zurückgekehrt, nahm er gegen die dortigen protestantischen Eiferer Stellung, ja wurde binnen Jahresfrist katholisch. Einer der Eiferer, sein Hauptgegner, der radikale Schulmeister beschreibt es in seinen „Aufzeichnungen" mit folgenden Worten: „Den 17. Dezember (1614) ist Cerasander von Prag nach Braun gekommen, nachdem er sich durch ein falsches Schreiben außer Gefangnus gelogen; am 18. Januar 1615 (II. Sonntag nach Epiphanie) hat sein Anhang die evangelische Kirche Nachts erstiegen; viele Streitigkeiten seinetwegen in der Stadt entstanden, so daß beide Parteien mit Messern auf einander giengen. Cerasander hat den 11. Oktober 1615 zu Prag öffentlich revociert, worauf ihn der Abt zu sich in's Schloß genommen."

Außer bei diesem interessanten Vorgange in Braunau zeigte sich öffentlich die Macht der gemäßigten Protestanten ihren stürmischen Glaubensgenossen gegenüber auch bei der mißlungenen Opposition auf dem Landtage von Budweis 1614, bei dem Generallandtage von Prag 1615 und dem Krönungslandtage von Prag 1617.

Als nämlich K. Matthias erkannte, welch große Rüstungen die internationale Erhebung in der Pfalz und anderwärts mache und daß ihr Ausbruch nahe sei, mußte auch er an Gegenrüstung denken. Er berief hiezu einen Landtag nach Böhmisch-Budweis. Die Führer der protestantischen Stände hielten den Zeitpunkt für geeignet, der damaligen, von ihnen gehaßten Regierung die Stirne zu bieten, und forderten ihre Partei auf, recht zahlreich zu erscheinen. Sie war fast vollzählig vertreten. Auch K. Matthias erschien. Die gedachten Stände benahmen sich anfangs herausfordernd, wurden jedoch in Folge des persönlichen Einschreitens des Kaisers immer bescheidener, und als schließlich durch Thurn und Fels ein Mißtrauensvotum gegen die Regierung beantragt und Unterschriften gesammelt wurden, lehnten es alle eingebornen Ständeglieder ab; es unterschrieben bloß Thurn und Fels, welche beide fremden Geschlechtern angehörten. Hierin sah die katholische Regierung einen Finger-

zeig, daß sie den richtigen Weg eingeschlagen hatte, indem sie das katholische Bewußtsein stärkte, das Volk zufriedenstellte und die unruhigen Führer isolierte.

Das Jahr darauf wurde ein Generallandtag aller konföderierten Erbländer zu Prag gehalten, bei welchem die ständischen Deputirten aus Ungarn, Oesterreich ob und unter der Enns, Mähren, Schlesien, Lausitz und Böhmen erschienen. Der Kaiser selbst führte den Vorsitz. Weil die meisten Deputirten protestantisch waren, fühlten sich die böhmischen Führer gestärkt, um an die Regierung die scharfe Anfrage zu stellen: warum die Evangelischen in Böhmen so sehr bedrückt, ihre Kirchen zu Klostergrab und Braunau gesperrt, und das Patronat der 132 Pfarren auf königlichen Gütern dem Erzbischof übergeben sei, der die evangelischen Seelsorger verdränge und katholische einführe?[1])

Die Opposition versprach sich, umgeben von so vielen Gesinnungsgenossen, die Regierung werde nachgeben müssen. Allein die Protestanten erwiesen sich auf dem Generallandtage so uneinig, daß die Regierung nicht für nöthig erachtete, auf die Anfrage zu antworten. Erst nachdem der Landtag aufgelöst war, berief der Kaiser drei evangelische Defensoren, Thurn, Gerstorf und Lichtenfels, zu sich auf das Jagdschloß zu Brandeis, wo er ihnen eröffnete, er finde nicht, daß ihre Klage betreffs Klostergrab und Braunau im Majestätsbrief begründet sei; in Patronatssachen aber handle jeder Grundherr nach seinem Ermessen und darum habe der König auf seinem Patronate dasselbe Recht. Betroffen zogen sich die Defensoren zurück.

Indessen hatte das vorgerückte Alter von Matthias, der

---

[1]) Ursprünglich sollte diese „Interpellation" viel mehr Bedrückungen umfassen. Man behauptete u. A., Evangelische seien mit Ketten gebunden durch Städte und Dörfer herumgeführt und mit dem Namen „ketzerischer Hund" beschimpft worden; nachdem sie dann von den Jesuiten auf's Aergste mit Worten geplagt worden, hätte jeder im Gefängniß beichten müssen; wenn das geschehen, habe man ihnen alsbald eine Hostie, die zuvor in der Messe konsekrirt worden, in den Mund gesteckt, und solches habe man sogar den Todten gethan; anderswo seien die Evangelischen mit Knitteln und Prügeln processionsweise in die Predigten gejagt worden. Als es aber zum Feststellen dieser Beschwerden kam, wußte Niemand, wo es geschehen wäre, und es mußten die Kirchen von Klostergrab und Braunau und das Patronatsrecht den Stoff zu Beschwernissen allein darbieten.

kinderlos war, die Aufmerksamkeit auf die Nachfolge gelenkt; nicht allein bei den Patrioten, sondern auch, und noch viel mehr bei jenen, die auf Habsburgs Niedergang und Oesterreichs Zerstückelung sannen. Die vornehmsten Gegner, Friedrich IV. von der Pfalz und Heinrich IV. von Frankreich, waren zwar eben in dem Augenblicke, wo ihre Heere gegen die habsburgischen Länder sich wendeten, mit Tod abgegangen (1610), und während der Minderjährigkeit Friedrichs V. konnten die alten Pläne nicht durchgeführt werden; doch wurden sie nur aufgeschoben, um sodann von dem jungen Kurfürsten eifriger denn je betrieben zu werden. Als er um Elisabeth, die Königstochter von England warb, stellte er in Aussicht, auch er werde binnen wenig Jahren den Titel eines Königs führen und bezeichnete Böhmen als sein künftiges Königreich, was dem angehenden Schwiegervater und der Braut nicht wenig schmeichelte.[1])

Als man jetzt den Zeitpunkt für gekommen hielt, zu Ende 1616 und anfangs 1617, sandte man den vielen pfälzischen Agenten noch zwei besondere nach, die den Zustand der österreichischen Erbländer auszuforschen und die dortigen Parteiführer zu gewinnen hatten. Friedrichs V. Schwiegervater spendete große Summen Geldes.[2]) Der erste dieser neuen Agenten, Christoph von Dohna berichtete von seiner Reise dem Kurfürsten, was dieser eben wünschte: Die österreichische Monarchie wanke in allen Fugen; man warte nur auf des Kaisers Tod, wo dann jedes Land seine Thronbewerber haben werde; je mehr Geld desto mehr Aussicht; in Ungarn scheine Althan, in Mähren Karl v. Liechtenstein die meisten Hoffnungen zu haben, in Böhmen müsse vornehmlich mit Mathes von Thurn verhandelt werden. Der Emissär Dr. Camerarius wurde gleich nachgeschickt; derselbe war neben Christian von Anhalt der gefährlichste Agitator für Böhmen. Er kam unter dem freundschaftlichen Vorwande, für die nahe Kaiserwahl wirken zu wollen, verhandelte sehr viel mit Thurn und Genossen, und berichtete seinem Fürsten, Alles sei mündlich verhandelt worden, und seine Erfolge derart, daß es gefährlich wäre, sie dem Papier zu vertrauen; bei der Heimkehr wolle er alles erzählen; nur so viel

---

[1]) Belege hiefür bei Gindely, Geschichte des dreißigjährigen Krieges, 1. Abth. 1. Bd., S. 154. Böhmische Ausgabe. (Deutsche Ausg. von 1869, S. 186).

[2]) Chlumetzky, Karl v. Zierotin, S. 824.

könne er jetzt mittheilen, daß Thurn und Genossen sich zu einer Wahl Ferdinands nicht hergeben würden. Sodann verfügte sich Camerarius unter freundschaftlichem Scheine sogar an den kaiserlichen Hof zu Wien, und fand daselbst zu seinem Erstaunen und Wohlgefallen, daß Ferdinands Nachfolge noch nicht entschieden sei, indem zwischen ihm und dem sehr mächtigen Minister, Kardinal Khlesl, ein offenkundiger Zwiespalt obwalte. Der schlaue Emissär benützte dies und verhandelte öfter stundenlang mit Khlesl. Er kehrte voll böser Pläne nach Heidelberg zurück.

Beim kaiserlichen Hofe mußte man endlich einen Entschluß fassen. Die Mitglieder der Familie entschieden sich für Ferdinand. Nur wußte man nicht, welche Wahl früher vorzunehmen sei, ob die zum König von Deutschland oder die zum König von Böhmen. Die erstere bot mehr Gewißheit, da die katholischen Kurfürsten und jener von Sachsen gewonnen waren und eine nachherige Annahme in Böhmen weniger Schwierigkeiten zu haben schien. Doch Kardinal Khlesl hintertrieb die frühere Vornahme der deutschen Wahl und somit mußte die Wahl in Böhmen zuerst vorgenommen werden.

Nicht ohne Besorgniß des kaiserlichen Hauses wurde der hiezu ausgeschriebene Landtag am 5. Juni 1617 zu Prag eröffnet. K. Matthias und der Thronkandidat Ferdinand waren zugegen. Die Katholiken entwickelten die größte Thätigkeit, um die gemäßigten Protestanten von ihren radikalen Führern zu sondern; wiederum wurden auch öffentliche Gebete veranstaltet, daß Gott die Herzen zur Annahme Ferdinands lenken wolle. So kam es zur Abstimmung. Der Herrnstand stimmte als der vornehmste zuerst, und zwar mit allen Stimmen gegen zwei für Ferdinand; diese zwei waren Mathes von Thurn und Colonna von Fels. Die Ritter stimmten hierauf alle für Ferdinand, die Städte ebenfalls. Ferdinand nahm die Wahl dankend an, und am Feste Petri und Paul wurde er zum König von Böhmen gekrönt, Er stand im dreißigsten Lebensjahre.

Der Eindruck dieses Ereignisses war groß, sowohl bei den konservativen als bei den revolutionären Parteien, die ersteren entwickelten nun eine energischere Thätigkeit, die letzteren wagten das Aeußerste, um den neuen König von der deutschen Königswahl auszuschließen und hernach vom böhmischen Throne zu stürzen.

Wenn gleich Ferdinand II., so lange Matthias lebte, in

die Geschäfte nicht unmittelbar einzugreifen hatte, trat die Regierung im Hinblick auf ihn entschiedener auf. So wurde eine schärfere Büchercensur eingeführt; den Katholiken durfte in den königlichen Städten das Bürgerrecht nicht verweigert werden, wenn sie sonst die üblichen Bedingungen aufwiesen. Die Stiftungen sollten revidiert, und jene, die zu katholischen Zwecken gemacht waren, auch wirklich für diese und nicht für protestantische Prediger verwendet werden.

Es kam die Reihe auch an Braunau.

Seit acht Jahren war zu vielen Malen die Schließung der protestantischen Kirche befohlen, aber nie durchgeführt worden. Jetzt erging an die Stadt der Befehl, eine Deputation nach Pardubic zu schicken, damit sie sich dem Kaiser bei seiner Abreise aus Böhmen vorstelle und seine Befehle vernehme. Sie kam (12. Dezember 1617) und erhielt vom Kaiser den Befehl, die Kirche für immer an den Abt abzutreten und hierüber ein schriftliches Zeugniß von diesem zu erbitten, welches binnen vier Wochen durch eine Deputation bei der königlichen Statthalterei zu Prag abzugeben wäre. Auch die königlichen Statthalter wurden angewiesen, auf die Durchführung zu bringen, und im Falle des Ungehorsams die Anstifter zu verhaften. Zur anberaumten Zeit wurden sechs Deputirte nach Prag beordert, einer, Rampus, wurde namentlich verlangt. Fünf erschienen, Rampus kam nicht. Das schriftliche Zeugniß wurde nicht beigebracht, die Deputirten deßwegen verhaftet. Ein neuer Befehl erging an die Stadt Braunau, die Schlüssel der Kirche unmittelbar an die Statthalterei auszuliefern, und dies durch vier Deputirte, die alle namentlich bezeichnet wurden, auch Rampus unter ihnen. Sie kamen, da sie aber keine Schlüssel brachten, mußten sie zu den Uebrigen ins Gefängniß wandern.

Auf die Nachricht hievon entstand in Braunau eine große Gährung; eine Partei griff zu den Waffen, die andere mahnte davon ab. Der Kaiser sandte eine eigene Kommission dahin, die zur Hälfte aus Katholiken zur Hälfte aus Protestanten bestehen sollte; weil aber die Protestanten diese Sendung ablehnten, gingen sechs katholische Kommissäre ab. Sie langten zu Anfang der Fastenzeit in der Stadt an. Unverweilt beriefen sie den Gemeinderath und forderten die Schlüssel der Kirche. Der Rath erklärte sich bereit, wies jedoch auf den Widerstand der Einwohner hin. Es wurde nun die Gemeinde vor die

königliche Kommission berufen und in des Königs Namen von ihr Gehorsam verlangt. Einer der Erschienenen widersprach. Nach Berathung wurde seitens der Gemeinde geantwortet: Die Kirche sei auf Grund des Majestätsbriefes erbaut und könne demnach nicht gesperrt werden. Die Kommissäre konnten nach den zu Brandeis und Pardubic gegebenen Erklärungen diesen Grund nicht als giltig anerkennen. Sie beriefen den damaligen protestantischen Prediger, der ihnen als Miturheber der Auflehnung geschildert wurde, stellten ihm die schweren Folgen dieses Gebahrens vor und ermahnten ihn, dem Volke in diesem Sinne zuzusprechen. Er zeigte sich bereit, von Braunau wegzugehen, aber versicherte, jetzt könne er im gewünschten Sinne nicht mitwirken.

Nach diesen Versuchen gab die Kommission dem Bürgermeister und dem Gemeinderath den Befehl, die Kirche zu schließen. Diese gehorchten, fanden aber vor der Kirche eine Menge Volkes, viele Weiber und Kinder, mit Knitteln, Steinen und dergleichen bewaffnet, und bereit, sich zur Wehre zu setzen. Mit Ernst forderte der Gemeinderath auf, von solchem folgenschweren Vorhaben abzustehen. Er wurde aber übel empfangen. Der Tumult richtete sich gegen die Kommissäre selbst. Nur durch die Flucht vermochten sie sich zu retten.[1]) Sie kehrten nach Prag zurück, um der Regierung Bericht zu erstatten.

Die Entscheidung war aber von der allgemeinen antihabsburgischen Verschwörung übernommen worden.

Die Gegner Habsburgs hatten, wie oben gesagt, die Nachricht von der fast einstimmigen Wahl und von der Krönung Ferdinand II. zum König von Böhmen mit großer Erbitterung wie gegen den Gewählten, so gegen die Wähler vernommen; der Plan wurde nicht aufgegeben, eine Erhebung noch bei Lebzeiten des K. Matthias, also vor der Thronbesteigung Ferdinands, zu Stande zu bringen. Thurn, Fels und Ruppa, die drei Vertrauensmänner, sollten hiezu das Aeußerste wagen; sie

[1]) Mathias rex et imperator commissarios Braunam ablegavit, qui ejecto Praedicante templum lutheranorum occluderent. At hi litteras Majestatis contemptui haberi conquesti, frontem commissariis ostenderunt; imo eosdem in aestu insaniae saxis et lapidibus inter mille convitia appetierunt, quibus, nisi mature fuga sibi consuluissent, etiam obruti fuissent. Ziegelbauer l. c. pag. 171.

alle waren ohnehin unversöhnliche Feinde Ferdinands II.[1]) Die drei Genannten faßten dann den Plan, die zögernden Parteiführer listig zusammenzuhalten, durch Eide sie zur Vertheidigung ihrer evangelischen Religion zu verbinden, und dann plötzlich einen Gewaltakt auszuführen, der eine Umkehr unmöglich machte. Bei einer geheimen Berathung dieser Triumviren entschied man, daß dieser Gewaltakt in der Ermordung der königlichen Statthalter bestehen und gleich des folgenden Tages ausgeführt werden sollte. Ungefähr sechs andern Gesinnungsgenossen theilte man den Beschluß mit, und führte ihn an den beiden Statthaltern Martinic und Slavata und an dem Sekretär Fabricius durch den bekannten Fenstersturz aus. Sofort wurde eine provisorische Regierung (Direktorium) eingesetzt und außer anderm auch die verhafteten Gesandten von Braunau in Freiheit gesetzt. Aus allen Ländern eilten Söldner herbei; viele waren schon geworben; es wurden alle wichtigen Plätze mit Ausnahme des westlichen und südlichen Böhmens, das man nicht bewältigen konnte, besetzt.

Die Braunauer Protestanten zögerten nicht, Deputirte an das Direktorium zu schicken, welche gegen den Abt Klage zu führen hatten: Derselbe habe auf den Ruin der Bürger hingearbeitet, die Bewohner mit harten Worten bedroht, seine Befehle seien grausam gewesen, er habe Protestanten mit Kerker, Stockschlägen, ja unmenschlichen Qualen gefoltert, um sie zum Abfall von der evangelischen Religion, die ihnen so theuer wie Gut und Leben sei, zu bewegen; jetzt sei es an der Zeit, diesen Abt vor Gericht zu fordern, damit der, welcher ein solcher Feind des wahren Glaubens gewesen, einmal eine würdige Strafe erleide. Willig nahm das Direktorium die Klage an, citierte den Abt und schickte einen Hauptmann, Tobias Bechyne von Lažan, daß er die Güter des Klosters verwalte.

Der Abt wollte sich dem Gerichte stellen, gesonnen, seine Rechte zu wahren oder aber zu leiden und zu sterben. Doch die treuen Ordensbrüder widerriethen ihm das Erscheinen vor dem Richer, bestimmten ihn vielmehr, sich von Braunau zu

---

[1]) Der Regierung war dies nicht unbekannt. Deßwegen wurde Thurn des Amtes eines Burggrafen von Karlstein entkleidet; weil er als solcher die Krone, den Scepter und die übrigen Krönungsinsignien zu bewachen hatte, befürchtete man, er werde sie einem Gegenkönig ausliefern.

entfernen; denn sie hatten in Erfahrung gebracht, daß die Wühler in der Gemeinde seinen Tod beschlossen hätten. Abt Wolfgang zog sich am 5. Februar 1619 in die nahe, ihm unterthänige Stadt Police zurück. Die Stunde der Abreise jedoch wurde verrathen, man setzte ihm nach und bewarf unter Schimpfworten den Wagen mit Steinen und Koth; der verrätherische Kutscher entfloh; der kränkliche Mann wäre ein Opfer des aufgehetzten Pöbels geworden, wenn nicht ein kluger treuer Diener ihn in Sicherheit gebracht hätte. Mit aller Treue nahmen ihn die Policer Bürger auf; aber in der Voraussetzung, daß das treue Police seinetwegen werde bedrängt werden, zog sich der Abt nach Mähren zurück, wo er bald seinen Leiden unterlag.

Auch die übrigen Ordensbrüder sahen bald, daß nur in schnellster Flucht ihr Heil zu suchen sei. Jedoch der Prior, P. Michael Lukas, zugleich Stadtpfarrer, blieb zur Bewachung seiner Kirche und des Klosters zurück, indem er als geborner Braunauer bei seinen ehemaligen Mitschülern und Freunden eher Schutz als Verfolgung hoffte. Er sollte enttäuscht werden. Kaum war die Menge von der Verfolgung des Abtes zurückgekehrt, so ergoß sie sich über das Kloster. Man fand ein Porträt des Abtes, und es gab keine Schmach, die dem Bilde nicht angethan worden wäre; man stach ihm die Augen aus, schnitt und stach ihm in's Gesicht. Als sich ein anderes Bild vorfand, wurde für dasselbe auf dem Marktplatz ein Galgen aufgerichtet, an welchem man es unter dem Geschrei „Der Prälat Wolfgang" aufknüpfte. Man nahm es wieder herab, beschmierte es mit Koth, und zerrte es durch die Strassen ins Kloster zurück, wo es zum Fenster hinausgeworfen wurde.

Nun sollte es an's Rauben gehen, aber man fand nicht viel, weil die „neue Behörde" zuvorgekommen war. Denn gleich nach seiner Ankunft schickte der Hauptmann sechs Parteimänner zum Abte, nahm ihm alles Silber und Gold, ob gemünzt oder ungemünzt, bis auf zehn Gulden, die er ihm aus Edelmuth für seine zukünftigen Bedürfnisse ließ. So getäuscht, verdarb wenigstens und zerschlug man alles, was in den Zimmern zu zerschlagen war, und zog in die Kirche, wo P. Lukas war. Sogleich wurde er in Ketten gelegt, ins Gefängniß geführt und mit augenblicklichem Erhängen bedroht, wenn er nicht sage, wo die Kirchenschätze verborgen seien. Er gab nichts an. Der Stadtbüttel und der Henker wurden geholt, um an P. Lukas

die Folter anzuwenden. Aber der Henker verwahrte sich dagegen; „nie und nimmer, sprach er, werde ich eine so abscheuliche und ungerechte That begehen, den würdigen Stadtpfarrer und Prior zu foltern. Mein Amt habe ich an Bösewichtern zu üben, nicht aber an einem gottesfürchtigen Manne". Zornig jagte ihn der Pöbel davon. Ein Bauer, bekannt als roher Mann und verrufen wegen seines Katholikenhasses, zeigte sich sodann bereit, die Folterung vorzunehmen. Er that es, aber weitere äußerste Mißhandlung und Beschimpfung war nothwendig, um P. Lukas dahin zu bringen, das Versteck des Kirchenschatzes zu verrathen.

Das Kloster mit all seinen katholischen Stiftungen wurde von der provisorischen Regierung in Besitz genommen, aber nicht geringe Zwiste entstanden unter den Parteiführern, wer von ihnen den Besitz haben sollte. Man fand für gut, ihn zu zerstückeln. Einen Theil kaufte um billigen Preis die Stadt Braunau, einen zweiten der Bürger Jakob Zeidl, den letzten endlich Otto Heinrich Račin.

So schien der lange Kampf, ob Kirchengut Kammergut sei, im protestantischen Sinne gelöst zu sein. Aber die Katholiken ließen die juridische Frage hierüber auch während des Kriegslärmes nicht ruhen; mehrere Schriften für und gegen erschienen; ja diese Frage sollte entscheidend auf den Verlauf des Krieges wirken, ein Umstand, den wir am Schlusse dieses Artikels noch berücksichtigen müssen.

Der edle Katholikenführer Jaroslav Graf Martinic, der beim Fenstersturz unversehrt davonging, hatte ohne Verweilen die Stadt und das Land verlassen, und sich nach Baiern geflüchtet. In einer Woche (30. Mai) war er in München, wo ihn Herzog Maximilian mit größter Freundlichkeit aufnahm. War ja Martinic neben Slavata der entschiedenste Vertheidiger katholischer Principien gewesen, der für dieselben das Leben gewagt, was Alles bei dem edeldenkenden Herzoge die höchste Anerkennung fand.

Unterdessen wußte man am Hofe von Wien umsoweniger Rath, als König Ferdinand II. abwesend war, und die Krönung zum König von Ungarn nebst den üblichen Feierlichkeiten ihn zu Preßburg zurückhielt. Man beschloß mit den Aufständischen zu unterhandeln und ersuchte den Herzog Maximilian um seine „Interposition". Dieser aber war auf das entschie-

denste gegen Verhandlungen; er wollte den Grund seiner Weigerung anfänglich nicht angeben. Endlich, im Monat Oktober 1618 eröffnete er ihn, indem er auf den Rudolphinischen Majestätsbrief, und namentlich auf die strittige Stelle desselben bezüglich der Frage, ob Kirchengüter Kammergüter seien, hinwies; in der Befürchtung, daß man in Wien bejahend antworten dürfte, versagte er alle Mitwirkung. Auf die Versicherung jedoch, daß man der katholischen Kirche nichts vergeben werde, zeigte er sich endlich zugänglicher (Januar 1619), und als Ferdinand II. beim Ableben des K. Matthias (März d. J.) die Regierung selbstständig antrat, versprach er seine Mithilfe, doch nicht so sehr zur „Interposition" als zum Kriege. Den Krieg hielt er für unvermeidlich, da man wußte, wie Friedrich V. von der Pfalz mit den Triumviren Böhmens, Thurn, Ruppa, Hohenlohe wegen der Königskrone verhandle. Wie bei Maximilian so stand Graf Martinic bei König Ferdinand II. in hoher Gunst; es wurde ihm der Auftrag gegeben, die katholischen Angelegenheiten Böhmens beim Hofe Maximilians zu „sollicitieren",[1]) was er mit eben so großem Eifer als Erfolg leistete.

Mit ungeahnter Schnelligkeit erschien Maximilian an der Spitze eines ligistischen, gut besoldeten Heeres in Oberösterreich, bezwang den dortigen Aufstand, und nachdem sich die Kaiserlichen unter Buquoy mit ihm vereinigt hatten, drang die ganze Armee nach Böhmen vor, und stand am 7. November unter dem weißen Berge, den das Heer der Rebellen besetzt hatte. Tags darauf wurde die entscheidende Schlacht geschlagen, die Katholischen siegten, der Revolutionskönig Friedrich V. ergriff sammt seinen schlimmen Rathgebern, Thurn, Fels, Anhalt, Ruppa u. A. die Flucht.

Braunau wurde seinem rechtmäßigen Besitzer, dem Benediktinerorden unverweilt zurückgegeben. Die Frage, ob Kirchengut Kammergut sei, war nun nach katholischer Auffassung gelöst. Von dem Majestätsbrief wurde nach dem Weißenberger Siege das Siegel K. Rudolphs II. abgelöst und der Brief selbst entzweigeschnitten; aber jene Urkunde der „Vereinbarung", die unter den Katholiken die unselige Meinungsverschiedenheit hervorgerufen, wurde von nun ab einfach ignorirt.

---

[1]) Slavata Memoiren, Bd. I. S. 95. 96. Bd. II. S. 99—111.

Hauptquelle für die Rechtsgründe der **Protestanten** ist: Die Schrift Apologie menši, d. i. Kleinere Apologie der evangelischen Stände. 1618. Mit einem besonderen Abschnitt: „Zwölf Gründe, warum die Unterthanen auf geistlichen und klösterlichen Gütern gemäß dem Majestätsbrief und der Vereinbarung Kirchen bauen dürfen. Fernere Quellen sind: 1. Die Zuschrift der Defensoren an die Braunauer vom 26. September 1614, 2. Die Antwort der Defensoren auf die vom Braunauer Abte beim Kaiser Matthias eingereichte Supplication, 3. Die Landtagsverhandlungen vom J. 1615.

Quelle für die Rechtsgründe der **Katholiken** ist in erster Linie die Antwort auf die kleinere Apologie, mit einem besonderen Abschnitte: Widerlegung der 12 Gründe, daß die Unterthanen auf geistlichen und klösterlichen Gütern weder gemäß Majestätsbrief noch Vereinbarung Kirchen bauen dürfen. Abgedruckt in Slavata's Memoiren, II. 126 ff. Dazu kommen: 1. Das Gutachten der obersten Landesoffiziere im Königreiche Böhmen an den König Matthias, daß die Braunauer Protestanten kein Recht zum Kirchenbau haben, vom 23. August 1611. 2. Die Supplication des Abtes von Braunau an Kaiser Matthias, gegen den Bau der protestantischen Kirche einzuschreiten

Beiträge zur Erklärung des Buches Job.

Von Jos. Knabenbauer S. J.

1. Job's Klagen.

Job pflegt als Muster der Heiligkeit und Geduld hingestellt zu werden. Schon bei Ezechiel spricht Gott in den ehrenvollsten Ausdrücken von Job: si fuerint tres viri isti in medio eius, Noe, Daniel et Job, ipsi iustitia sua liberabunt animas suas (Ez. 14, 14); ein exemplum patientiae sieht in ihm der Verfasser des Buches Tobias: hanc autem tentationem ideo permisit Deus evenire illi, ut posteris daretur exemplum patientiae eius, sicut et sancti Job (Tob. 2, 12)[1]); herrliches Lob spendet ihm auch das N. T.: ecce beatificamus eos qui sustinuerunt. Sufferentiam Job audistis et finem Domini vidistis (Jac. 5, 11). Diese Zusammenstellung mit dem leidenden Heiland selbst ist ja die erhabenste Lobrede. Und diese Lobrede Job's tönt durch alle Jahrhunderte der christlichen Kirche. Die Schriften der heiligen Väter sind davon beredte Zeugen. Der hl. Cyprian ruft aus: quid Jobo in operibus promptius, in tentationibus fortius, in dolore patientius, in timore submissius, in fide verius (Migne P. L. 4, 482)? Job ist ihm ad summum fastigium laudis patientiae virtute

---

[1]) Der Satz steht freilich nicht in den griechischen Texten; allein schon aus der Uebersetzungsweise des hl. Hieronymus, der doch nicht ganze Sätze einzuschieben pflegt, muß geschlossen werden, es sei im chaldäischen Original dieser Gedanke ausgedrückt gewesen.

provectus (l. c. 633). Fast unerschöpflich in dessen Lobe ist der hl. Chrysostomus: primus et solus tantam fortitudinem demonstravit et omne ferrum et adamantem sua animi continentia praetergressus subnervavit diabolum . . und: quo plures diabolus infligebat plagas, eo valentiorem cernebat; nudatum omnibus pluribus curavit splendere bonis (Migne gr. 48, 500; 57, 214; cf. 48, 855. 936; 49, 26. 45. 66. 270; 52, 463. 564. 578 etc.). Der hl. Hilarius nennt ihn passionum humanarum gloriosum et beatum victorem; der hl. Zeno ruft aus: o felix vir, qui mira patientia Deum promeruit, diabolum vicit, sanitatem recepit. Viele ähnliche Zeugnisse von diesem Heiligen und von den hh. Ambrosius, Augustinus, Athanasius, Paulinus von Nola, Fulgentius, Gregorius, Isidorus, von Didymus, Prudentius, Cassiodorius, Rhabanus Maurus, Petrus Blesensis habe ich in dem Commentarius in librum Job (Paris, Lethielleux, p. 12 sq.) zusammengestellt. Sie ließen sich sehr leicht vermehren. Allein es ist unnütz; der Ausspruch des römischen Martyrologiums: in terra Hus sancti Job prophetae, admirandae patientiae viri, gibt die Ueberzeugung und das einstimmige Urtheil der Kirche.

Aber wie stellen sich zu diesen Lobsprüchen die Klagen Job's? Oder sind diese nicht manchmal von einer Herbe und Schärfe, daß man fast irre werden möchte an der Tugend und der Frömmigkeit des Dulders? Man vergleiche 7, 12 numquid mare ego sum aut cetus, quia circumdedisti me carcere? . . . quamobrem elegit suspendium anima mea et mortem ossa mea; desperavi etc. oder 9, 17 multiplicabit vulnera mea etiam sine causa; v. 23 si flagellat, occidat semel et non de poenis innocentum rideat! Und dergleichen mehr. Es hat daher, namentlich von akatholischer Seite[1]), nicht an herben Verurtheilungen Job's gefehlt. Verhältnißmäßig milde urtheilen noch jene, die ihm nur „eine trotzige Haltung Gott gegenüber" und „Verwegenheit der Sprache" zur Last legen (Hitzig); die meisten gehen schärfer mit ihm ins Gericht: er bringe schwere Anklage gegen Gott vor, bestreite Gottes Ge-

[1]) Leider hat sich auch Zschokke in seinem sonst trefflichen Commentar viel zu viel dieser Seite zugeneigt; vgl. S. 56. 60. 66. 75. Aber in der Historia sacra V. T. 2. ed. p. 228 ist die Correctur gegeben.

rechtigkeit, beschuldige Gott der Ungerechtigkeit, der Härte, Willkür, Grausamkeit, lehne sich titanenhaft gegen Gott auf, fordere mit steigender Schärfe, daß der Richterspruch des grausamen, launenhaften Despoten umgestoßen werden solle; „Hiob vermag seinen Freunden nur einen launenhaften, eigenwilligen Gott entgegenzusetzen, der aus der Wolke, die ihn verbirgt, seine Geschosse nach Willkür herniederschleudert"; er stoße die größten Ketzereien aus u. s. w. (vgl. Studien und Kritiken 1863 S. 297 ff. 1878 S. 154 ff. und die Commentare von Hirzel, Delitzsch u. A.). Ebenso meint Renan, es existire ein Gegensatz zwischen dem Prolog und dem Buche selbst; im Prolog und Epilog sei er allerdings un modèle de patience; aber sobald er selbst zu sprechen beginne, son language devient arrogant, hardi, presque blasphématoire. Deßhalb meint er auch: loin que ces discussions soient de nature à reveler la patience de Job, leur hardiesse singulière inviterait plutôt à supposer qu'Ézéchiel ne les connaissait pas quand il présentait Job comme un saint; und wiederum: le blasphème y touche à l' hymne (Le Livre de Job, Paris 1881; p. XXXI. XLVI. LXII.).

Wie sind also Job's Klagen aufzufassen? Mit anderen Worten: sind nicht im Buche selbst klare, untrügliche Anzeichen vorhanden, die man nur zu beachten braucht, um den Schlüssel zum Verständniß und zur Würdigung derselben zu haben?

Daß die Schwierigkeit bereits mit Kap. 3 beginne: post haec aperuit Job os suum et maledixit diei suo et locutus est: pereat dies etc., haben die Alten recht wohl gefühlt; nur war die Art und Weise sie zu heben nicht immer glücklich. So sucht der gewöhnlich dem Philippus, einem Schüler des hl. Hieronymus, zugeschriebene Commentar (Migne P. L. 26, 619 ff.) und die unter den Werken des hl. Hieronymus abgedruckte expositio interlinearis (Migne P. L. 23, 1407 ff.) die anscheinend zu große Härte der Rede Job's dadurch zu mildern, daß erklärt wird: optat Jobus, ut immortalitas per Christum redeat, quae per Adam deleta est; . . . diabolus lucem redemptionis Christi non cognoscat u. dgl. Auch der hl. Gregor wendet sich gleich der ganz allegorischen Auffassung zu, Job beklage nicht seine Leiden, sondern den Ursprung und die Ursache aller Sünde; daher umschreibt er die Textesworte: pereat spes ab apostata angelo illata, qui diem se simulans ex promissione divi-

nitatis emicuit, sed noctem se exhibens lucem nobis nostrae immortalitatis obscuravit . . . non requirat eum Deus i. e. quia angelus apostata tenebras intulit, toleret sine fine quod fecit, nec unquam lumen pristini status recipiat, und in dieser Weise wird das ganze Kapitel abgehandelt. Mit dieser Auslegung begnügen sich auch Bruno Astensis (Migne 164 t.), der Abt Rupertus (Migne 168 t.), die Glossa ordinaria u. A. Allein daß dergleichen Reflexionen keine Erklärung der Textworte sind, ist von selbst klar. — Wenn wiederum andere meinen, Job beklage nicht so fast seine eigenen Leiden, als das Elend der Menschheit überhaupt, so entgegnen bereits richtig Pineda und Sanchez mit dem Hinweise auf die unmöglich mißzuverstehenden Textesworte und bemerken, homini graviter aegrotanti et dolenti non esse tantum a re sua otii, aliena ut curet. Andere nehmen zu anderen Annahmen ihre Zuflucht: Job spreche so, nicht weil er so denke oder fühle, sondern um zu zeigen, was in der irrigen Voraussetzung seiner Freunde, es gebe weder Belohnung noch Strafe nach dem Tode, nothwendig folgen müßte; oder er wünsche nicht geboren zu sein, weil er befürchte, es könnte seinetwegen Jemand Gott der Ungerechtigkeit anklagen. Wieder andere suchen dem maledixit die Spitze abzubrechen durch die Bemerkung, Job habe eigentlich nur einem nicht mehr vorhandenen Gegenstande geflucht, also einem Nichts, was also nicht zur Schuld angerechnet werden könne.

Doch hat trotzdem die Mehrzahl der älteren Ausleger die richtige Auffassung der Worte festgehalten und auch die anscheinend in ihnen liegende Härte richtig beurtheilt. Sehr brauchbare Anhaltspunkte geben z. B. der hl. Ephräm und der hl. Chrysostomus, ebenso Olympiodorus und die unter den Werken des Origenes abgedruckte wortreiche und weitschweifige Erklärung (Migne P. G. 17, 371 ff.), der hl. Thomas und die meisten der lateinischen Exegeten. Fassen wir dieß zusammen zugleich mit gelegentlichen Aeußerungen anderer z. B. des hl. Hieronymus, Ambrosius, Hilarius, so gelangen wir für die richtige Beurtheilung der im 3. Kp. enthaltenen Klagen zu folgenden Grundsätzen (die näheren Nachweise sind in meinem Commentarius gegeben): die Heftigkeit der Jammerrufe soll der Mit- und Nachwelt die entsetzliche Größe der Leiden des Dulders klar vor Augen stellen; deßwegen betheuert Job, es

wäre besser gewesen, niemals geboren zu sein, als in eine solche Leidenstiefe zu gerathen. Daher ist es ganz psychologisch, daß ihn ein so heftiges Sehnen nach dem Tode erfaßt und daß er den Tod nur unter dem Gesichtspunkte der Ruhe betrachtet und mit solcher Ausführlichkeit diesen Gedanken ausspinnt. Es ist also vor allem der psychologische Maßstab anzulegen. Daher ist es, um kurz nur eines anzumerken, von vorneherein verfehlt und man verkennt völlig die augenblickliche Stimmung des Redenden, wenn man mit einigen Neueren aus 3, 13 ff. ein ganzes System von Job's Anschauungen über das Jenseits herausentwickeln will. Sprechen nicht auch wir von der Ruhe des Grabes? Und doch wissen wir, daß der Seele statt der Grabesruhe vielleicht die Pein des Fegfeuers, wenn nicht noch schlimmeres, wartet. Es wandelt aber den schwer Bedrängten die Stimmung an, welche Eccl. 4, 3 treffend schildert: laudavi magis mortuos quam viventes et feliciorem utroque iudicavi qui necdum natus est nec vidit mala quae sub sole fiunt; und dieser Stimmung verleiht Job einen tiefempfundenen und beredten Ausdruck. Dazu kommt, daß Klagen und Jammerrufe dem Leidenden eine gewisse Erleichterung gewähren, während sie auf der anderen Seite die wachsende Größe der Peinen auszudrücken geeignet sind. Wollte uns also der hl. Schriftsteller das psychologische Drama, das sich bei Job abspielt, getreu und packend schildern, wollte er uns durch die Darstellung selbst die Zunahme der Leiden Job's und somit die steigende Schwere seiner Prüfung klarlegen, so waren eben die Klagen und Jammerrufe das wirksamste und geeignetste Mittel. Treffend sind in der Hinsicht die Worte eines alten Erklärers (inter opp. Origen. Migne, P. G. 17,513): loquebatur nimirum quasi miseriam ventilans, quasi aërem verberans, quasi dolorem deferens, quasi extaediatus et molestiam passus atque anxius pro vehementioribus passionibus et fortioribus doloribus. Locutus est tamquam quilibet in dolore positus quaerens remedium; tamquam quis in dolore dentium aut oculorum aut aurium frequenter parietes unguibus exarat, frequenter etiam semetipsum ungulis exulcerat prae nimietate doloris . . . u. dgl. m. Und so bemerkt auch Corderius mit Recht: iustissimam ob causam in tantis afflictionibus rationem seu partem hominis superiorem laxare appetitui inferiori habenas querelarum, ut sic dolor

internus qui erat pene intolerabilis in verba querula foras erumpens paululum leniretur. Ja diese Auffassung ist nicht bloß aus psychologischen Gründen nothwendig; sie wird uns durch Job's Aeußerungen selbst aufgedrängt. Es ist also im Buche Job selbst der Schlüssel gegeben zur richtigen Würdigung der Jammerrufe. Job selbst nämlich weist seine Freunde, welche in seinen Klagen einen ungebührlichen Ausbruch von Heftigkeit und Ungeduld finden wollen, mehrmals auf diesen Grund hin. So gleich in der ersten Anwort auf die dießbezügliche Anklage des Eliphaz: er wünscht, man möchte seinen Unmuth und sein Leiden gegeneinander abwägen und man würde finden, daß letzteres unvergleichlich größer sei: „es ist schwerer, als der Sand am Meere, und darum wurden meine Worte heftig, denn die Pfeile des Allmächtigen stecken in mir" u. s. f. Wie naturgemäß es sei, dem Leiden durch Schmerzenslaute Luft zu machen, erklärt er 6, 5 durch Vergleiche, welche zugleich den Freunden zeigen sollen, daß sie aus der Heftigkeit der Klagen eben nur die Größe der Leiden zu entnehmen haben. Recht gut gibt bereits Didymus den Gedanken Job's: hoc autem iustus dicit: quemadmodum non frustra vociferatur asinus aut bos, sed cum alimentum defuerit, ita nec ego animo conciderem, nisi ad extremitatem malorum pervenissem; ut Eliphaz eo adducat, ne homini in dolore constituto vitio vertat, si forte vociferetur. Noch klarer deutet Job denselben Gedanken an 6, 6, wenn er sagt: man merke ja und empfinde es ungern, wenn der Speise Salz fehle, und etwas Unschmackhaftes genieße man nicht — das heißt, wie Corderius ausführt: quidni ego tot mala, tam acerba, tam inimica, tam insipida naturae sentiam, nisi sensus expers sim et plane stupidus? Die Norm der Auslegung für dergleichen Klagerufe gibt Job kurz und bündig nach dem Hebräischen 6, 26 in ventum verba afflicti: was gebt ihr euch Mühe, sagt er Worte zu tadeln? sind doch die Worte des Schwerbedrängten für den Wind! sie gehen in den Wind und Niemand darf solche auf die Goldwage legen. Noch schärfer wird derselbe Gesichtspunkt für die Auslegung von Job fixirt 7, 11. Den Zusammenhang hebt Pineda gut hervor: cum haec ita se habeant et ego ad extremum prope iam spiritum redactus sim, quod mihi liberum est, cordi et ori indulgebo paululum et erumpentia suspiria non supprimam. Job erklärt

da in dreifacher Wendung, daß er seinen Klagen Luft machen wolle: non parcam ori meo, er will nach dem Hebr. os non continere, loqui in angustia mentis et lamentari in amaritudine animae; er will also Klagerufe ausstoßen, wie der hl. Thomas zur Stelle bemerkt, prout mens suggeret, secundum quod tribulatio quam patior spiritum meum impellit ad loquendum, secundum quod amaritudo animae meae mihi ministrabit. Dasselbe wird wiederholt eingeschärft, wenn Job 10, 1 bekennt: ich will meiner Klage freien Lauf lassen, will reden in der Bitterkeit meiner Seele; d. h. wie Sa, Malvenda u. a. gut erklären: laxato ore loquar, pleno ore conquerar. Es wird also der vom hl. Ephräm zu Jer. 20, 15 vorgebrachte Gedanke kaum abzuweisen sein, daß Ausdrücke, wie sie Jeremias gebraucht, zu erklären seien als Interjektionen und Ausrufe des Schmerzes, denen eine andere Bedeutung nicht unterzulegen sei. In gleicher Weise bemerkt z. B. der Syrer Greg. Barhebräus in seinen Scholien zu Job: die Verwünschung (3, 3) sei nur ein Aufschrei aus übergroßem Schmerz. Außerdem darf bei den Klagerufen nicht außer Acht gelassen werden, was Calmet betont: die Sprechweise der Orientalen sei viel lebhafter, feuriger und leidenschaftlicher als die unsrige; sie bedienten sich übertreibender Ausdrücke, die man weit unter ihrem Wortlaute nehmen müsse, um sie richtig zu verstehen. Und er fügt bei, solche Beispiele seien auch in den Psalmen nicht selten. Und gewiß ist die prunkhafte Aeußerlichkeit, mit der bei den Orientalen dem Schmerze durch Zerreißen der Kleider, Zerschlagen der Brust, Ausraufen von Bart und Haar, Sitzen auf der Erde, Bestreuen mit Asche, Herbeirufen von gedungenen Klageweibern u. s. f. Ausdruck gegeben wird, bei einem orientalischen Dichter, also auch beim Verfasser des Buches Job in Anschlag zu bringen. Endlich ist, um den Klagen das Anstößige zu benehmen, ja nicht zu vergessen, daß hier ein Mann des alten Bundes spricht. Im neuen Bunde sind wir allerdings eine andere Sprache von den Heiligen zu hören gewohnt. Da freuen sich die Apostel, weil sie gewürdigt wurden, um des Namens Jesu willen Schmach zu leiden, da rühmt sich der hl. Paulus der Trübsale und Leiden, da heißt es für alle: omne gaudium existimate, si in multas tribulationes incideritis; allein wir wissen auch, daß das sittliche Ideal der Vollkommenheit und diese Auffassung der Leiden

erst durch Christus und sein Leben und Leiden der Welt vermittelt wurde. Wie wir also von den Heiligen des A. B. nicht die Blüthe und Vollendung der spezifisch christlichen Vollkommenheit verlangen, so werden wir auch an Job nicht den Maßstab der durch Christus gelehrten Leidensfreudigkeit anlegen dürfen.

Aber wie steht es mit Job's Anklagen gegen Gott? Er soll ja, wie so viele Neuere wollen, Gott offen und trotzig der Willkür, der Ungerechtigkeit anklagen, sich titanenhaft gegen ihn auflehnen, ja (nach Ewald) eine bis zur Raserei steigende Verzweiflung bekunden.

Freilich, würde Job wirklich behaupten, Gott sei zwar der Allmächtige, aber nicht der Gerechte, er sei ungerecht und grausam in der Behandlung der Guten, er herrsche nach absoluter Tyrannenlaune, würde Job wieder und wieder (um mit Neueren zu reden) von Gott sich das Zerrbild eines absoluten Willkürherrschers vorhalten, dann stände es allerdings um seine Sache schlimm; aber recht schlimm und jämmerlich wäre es dann auch um den rein schriftstellerischen Charakter des Buches und um die sittliche Verfassung des Dichters bestellt. Denn gehört der Prolog zum Buche — und die ehemals dagegen vorgebrachten nichtigen Einwände können und müssen als endgiltig und allseitig zurückgewiesen betrachtet werden[1]) — so ist es, falls der Verfasser nicht eine Satyre auf Gott schreiben wollte, einfachhin unmöglich, daß Job in Wirklichkeit so spreche. Ließe sich Job zu solch blasphemischen Aeußerungen hinreißen, so hätte eben der Satan die Wette gewonnen, Gott wäre unterlegen. Richtig sagt schon der hl. Gregor zu 19, 6: si hunc peccasse in hac voce dicimus, implesse diabolum adstruimus quod proposuit 2, 5 . . . si peccavit, diabolus de illo quod promisit exhibuit; und wieder: quisquis ergo beatum Job deliquisse in suis sermonibus queritur, quid aliud quam Deum, qui pro illo proposuit, perdidisse confitetur, und abermals: laudator Jobi Deus succubuisset. Und in der That, diese Folgerung ist unabweislich, wenn man in den Reden Job's das findet, was die oben genannten Neueren darin finden. Deßwegen sehen sie sich auch in Verlegenheit, wie der Ausgleich

[1]) Delitzsch sagt mit Recht, ohne Prolog und Epilog sei der mittlere Theil des Buches ein Torso ohne Kopf und Fuß, und auch Renan äußert sich kurz und bündig: le poëme est inintelligible sans le prologue et l'épilogue.

zu treffen sei. Renan gesteht einfach den Gegensatz zwischen Prolog und Gedicht zu: il est certain que les idées du prologue et l'épilogue sont à beaucoup d'égards en contradiction avec celle du poëme. Andere bekennen das in etwas gewundener Weise. So Budde (vgl. Studien und Kritiken, 1878 S. 161), wenn er meint, daß Satan „nur nach dem strengen Wortlaute" der Wette Unrecht behalte, indem Hiob Gott nicht geradezu mit dürren Worten den Abschied gebe. Wahrhaftig, da könnte sich Satan mit Fug beschweren, daß man ihn durch einen sophistischen philologischen Kniff um sein gutes Recht betrogen habe. Oder heißt das nicht Deo in faciem benedicere, ihm fluchen und ihm den Abschied geben, falls einer ihn ungerecht und tyrannisch grausam nennt, oder sich zu der Behauptung versteigt, die nach Delitzsch Job wirklich aufstellt: was Gott sagt und thut, das muß wahr und gerecht sein — so will es die pure Willkür Gottes — wenn es auch in sich weder wahr noch gerecht ist? Aber auch zugegeben, das alles, was man dem Job in den Mund und Sinn legt, sei noch nicht ein benedicere in faciem im vollen Sinn, merkt man denn nicht, zu welcher Farce man das „herrlichste Dichtwerk" macht, falls es sich nur um eines Haares Breite handelt, ob Satan unterliege oder gewinne? Und wie kann erst mit jener Auffassung der Epilog vereinbart werden? Da wird ja einfach behauptet und Gott sogar das Urtheil in den Mund gelegt, daß Job rectum de Domino gesprochen habe (42, 7). Das sind denn doch, scheint es, deutliche Winke, wie der Dichter selbst sein Werk will aufgefaßt haben.

Doch lassen wir nun Prolog und Epilog bei Seite; sehen wir uns blos die Reden Job's selbst an! Was hören wir ihn da aussprechen? Allerdings fürchtet er, das Uebermaß der Leiden könnte ihn zu weit fortreißen: quae est enim fortitudo mea ut sustineam? nec fortitudo lapidum fortitudo mea, nec caro mea aenea est (6, 11. 12). Daher fleht er Gott so rührend und dringend um den Tod an und fügt die seine echte Gottesliebe so schön charakterisirende Betheuerung bei, das solle ihm im Tode gerade zum Trost und zum Frohlocken gereichen, daß er des Heiligen Worte nicht verläugnet habe: „gefiele es doch Gott, mich zu zermalmen, streckte er doch seinen Arm aus, mein Leben abzuschneiden! auch dann noch soll es mein Trost sein und aufhüpfen will ich im schonungslosen Schmerze,

daß ich des Heiligen Gebote nicht verläugnet habe" (6, 9. 10). So nach der Uebersetzung Hitzig's. Besser noch gibt Zschokke v. 10: „so wäre immer noch mein Trost, ja frohlocken würde ich im schonungslosen Schmerze, daß ich des Heiligen Worte nicht verläugnet habe". Und Renan übersetzt: que j'aie du moins cette consolation, cette joie dans les souffrances dont il m' accable, de n'avoir jamais violé les commandements du Saint! Das ist fürwahr eine herrliche Gesinnung! Aber hat Job dieselbe nicht später verläugnet?

Job's Freunde kennen nur Strafleiden; nach ihnen ist jedes Leiden, das den Menschen trifft, eine wohlverdiente Strafe für begangene Sünden. Daher ist es bei ihnen von vorneherein ausgemacht, daß Job, der so großes leiden muß, auch schwer gesündigt hat. Deßwegen ist ihnen Job's Betheuerung, er leide unschuldig, er leide viel mehr, als er durch etwa verborgene Sünden verdient habe, eine Anklage gegen Gottes Gerechtigkeit. Dem Gewissen Job's, das ihn von Frevel frei spricht, hält Baldad nur die kategorische Frage entgegen: numquid Deus supplantat iudicium aut Omnipotens subvertit quod iustum est? Daher wollen sie und dringen immer wieder darauf, daß Job sich als Sünder und Frevler bekenne; unter dieser Bedingung allein sei noch Hoffnung für ihn. Ist Job kein Frevler, so ist Gott ungerecht; nun ist es aber klar, daß Gott gerecht ist, also ist Job ein Frevler; das steht bei ihnen fest.

Und Job? Auch er kennt nur Leiden, die als Strafen verhängt werden. Da ihn aber sein Gewissen von Schuld und Frevel freispricht, so ist ihm sein Leiden eben ein Räthsel. Daher die ungestümen Fragen an Gott, daher das Verlangen, in einen Rechtsstreit mit Gott einzutreten und vor Gott seine Unschuld darzulegen. Und hiebei ist es gerade der Gedanke, daß Gott eben der Gerechte ist, der ihm sein Leiden erst recht unbegreiflich macht. Wie sehr Job am Glauben an den gerechten Gott festhält, das bekundet er der gegentheiligen Anklage der Freunde gegenüber in der klarsten Weise durch die aller Beachtung werthe Ausführung 10, 3—7. Denn könnte er sich Gott als den Ungerechten, als einen Tyrannen der Willkür denken, dann läge ja in der Ungerechtigkeit und Willkür desselben die Lösung des Räthsels; aber gerade, weil Job das nicht kann, kommt er immer wieder auf das Unbegreifliche zurück — auf sein, des Schuldlosen, Leiden. Daher die

dringliche Frage: indica mihi, cur me ita iudices (10, 2)! Um das Unbegreifliche seiner Leiden klar zu legen, erwägt er bei sich, wie von allen Ursachen und Quellen, aus denen unter Menschen die Ungerechtigkeit sich herleitet, in Gott nichts zutrifft und nichts zutreffen kann. Ein Mensch kann allenfalls aus Bosheit an der Unterdrückung anderer Freude haben, aus Stolz und Menschenverachtung selbe wünschen — nicht so Gott; ein menschlicher Richter kann dem Irrthum oder den Leidenschaften verfallen und daher ungerecht urtheilen — nicht so Gott; ein Mensch kann aus Unwissenheit an der Treue seines Freundes zweifeln und deshalb sie auf die Probe stellen wollen; nicht so Gott; — wie ist also das Leiden des Schuldlosen zu erklären? wie ist es, da es ex hypothesi nur Strafleiden gibt, mit der Gerechtigkeit Gottes zu vereinigen? Dieser Gedankengang liegt in der angezogenen Stelle unmißverständlich vor. Ihn haben die älteren Erklärer bereits recht gut hervorgehoben und zur richtigen Auffassung mancher Jammerrufe Job's betont. So sagt z. B. Vavasseur, Job forsche so nach der Ursache seiner Leiden, ut omnes iniuriae inferendae rationes quibus adduci mortales solent, a Deo removeat. Quid enim iuvet aliena vexatio? quid operis sui destructio? quid favere sceleratis? sed neque tenet illum ignoratio neque perturbatio ulla humana ducit. Aehnlich Corderius: omnes vias iniustitiae quibus terreni iudices corrumpi et ius pervertere solent, a Deo removet, und in gleicher Weise Tirinus, Malvenda, Gordonus u. s. f. und besonders eingehend bereits der hl. Thomas z. St. Kurz, der Anklage auf Unbilde gegen Gottes Gerechtigkeit setzt Job die allseitig motivirte Ausführung entgegen, wie bei Gott kein Schatten der Ungerechtigkeit gedacht werden kann, weil das, wodurch Ungerechtigkeit bei den Menschen veranlaßt wird, bei Gott sich nicht finden kann.

Damit ist auch die Anklage beseitigt, Job werfe Gott Willkür vor. Sie wird es aber noch ausdrücklicher an den Stellen, in denen Job die Weisheit Gottes betont. Denn, wenn Job sapientia, intelligentia, consilium Dei in der Leitung und Regierung der Welt und in der Lenkung der Schicksale der Einzelnen betont, wenn er neben der Macht Gottes gleich die Weisheit hervorhebt (12, 13. 16), so ist schon durch den Begriff der Weisheit selbst Laune und Willkür ausgeschlossen. Diese Erwägungen zugleich mit der aus der Erfahrung

geschöpften Thatsache, daß gar oft auch Schuldlose von Leiden heimgesucht werden, hält Job wiederholt der starren Anschauung seiner Freunde vor, die sich an den Satz festklammern: Job muß leiden, d. h. er wird von Gott gestraft, also ist er ein Frevler.

Aber die befremdliche Thatsache, daß Schuldlose leiden, will erklärt sein. Je mehr die Freunde diese in Abrede stellen und so in Job eben nur einen Frevler anerkennen zu müssen behaupten, desto mehr kommt ihm selbst jene Thatsache zum Bewußtsein, damit aber auch die einseitige und falsche Schlußfolgerung der Freunde. Er beginnt zu ahnen und es auch auszusprechen, daß die starre Norm der Freunde, wie er es an sich selber erfährt, zur Beurtheilung der verschiedenen Vorgänge im Leben der Völker und Einzelner nicht ausreiche. Aber was ist an die Stelle der alten von den Freunden verfochtenen Formel zu setzen, oder besser, wie ist jene Formel zu ändern, zu erweitern, wie kann eine Antwort gefunden werden auf die Frage: warum muß auch der Schuldlose leiden? Job sieht bald ein, daß es Gründe geben muß; er schöpft dieses eben aus der Erwägung von Gottes Gerechtigkeit und Weisheit und aus der sich ihm aufdrängenden Betrachtung, daß man wie bei seinem eigenen Falle, so auch bei den gar mannigfaltigen Ereignissen im Leben der Völker und der Einzelnen mit dem eng begrenzten Gesichtspunkte der Freunde nicht auskomme. Das ist, scheint mir, die Tragweite der Erwägungen Job's, die er besonders 12, 11—13, 2 anstellt (vgl. meinen Commentarius in l. Job p. 173 ff.). Aber zu einer bestimmten Ansicht und Einsicht in die Gründe dringt Job nicht vor. Das ist dem Eliu vorbehalten. Abgesehen von dieser unbestimmten Ahnung bleibt auch Job innerhalb des Begriffes der Strafleiden stehen. Da er aber für sich nach dem gewöhnlichen Maße der vergeltenden Gerechtigkeit keine ausreichende Ursache für so schwere Züchtigungen finden kann, so kommt er auf die Idee, Gott wende ihm gegenüber eine sonst nicht gewöhnliche, eine ausnahmsweise strenge Norm an und züchtige ihn für kleine Sünden und Fehler nach dem höchstmöglichen Strafmaße. Diese Anschauung kommt bereits zum Vorschein 7, 20 in der Benennung custos hominum; deutlicher ist sie ausgesprochen 9, 17—21, besonders in jenem multiplicabit vulnera mea etiam sine causa und in der ergreifenden Darlegung, wie Gottes Heiligkeit gegenüber und mit ihr verglichen auch der Gerechteste voll von Fehlern

und Mängeln erscheint; eine Wahrheit, die in drastischer Weise 9, 29. 31 zum Ausdrucke kommt. Gut erläutert letztere Stelle u. a. schon der hl. Thomas: sordibus intinctus demonstrabor tuae iustitiae comparatus et per tuam sapientiam convictus; semper enim in operibus humanis aliquis defectus invenitur, quandoque quidem ex ignorantia propter debilitatem rationis, quandoque autem ex negligentia propter infirmitatem carnis, quandoque autem aliqua infectio alicuius terrenae affectionis etiam in bonis operibus admiscetur propter mobilitatem humani cordis . . . unde semper aliquid in humanis operibus invenitur quod deficit a puritate divinae iustitiae. Und diese strengere Norm, die für ihn in Anwendung komme, spricht er auch 10, 14. 15 (hebr.) bestimmt aus. Dieselbe Anschauung liegt der mehrmals wiederholten Bitte zu Grunde: Gott möge ihm nicht mit dem Schrecken und der Macht seiner Majestät entgegen treten; dann, aber auch nur dann, sei er wohl im Stande, seine Schuldlosigkeit Gott gegenüber zu beweisen; nach dem gewöhnlichen Maße menschlicher Gerechtigkeit, meint Job, sei er gerecht, und habe daher jene fürchterlichen Züchtigungen nicht verdient (vgl. 9, 34. 13, 20. 21. 23, 6). Hieran reiht sich die weitere Vermuthung, er habe vielleicht sich selbst unbewußt in seiner Jugend gesündigt und diese Sünden trage ihm Gott in strengster Weise nach (vgl. 13, 26). Dieser Ansicht, er werde nach strengerem Maßstabe behandelt, verleiht er Ausdruck, wenn er klagt 19, 6: saltem nunc intelligite, quia Deus non aequo iudicio afflixerit me; hiezu bemerkt der hl. Thomas: si adversitates non adveniunt nisi pro peccatis, non est aequum Dei iudicium, quo me non graviter peccantem tam graviter afflixit; und ähnlich die meisten lateinischen Erklärer. Und so kann auch die Klage 27, 2 qui abstulit iudicium meum gefaßt werden[1]), obgleich der Ausdruck auch darauf bezogen werden kann, daß

[1]) Gut erwägt den Ausdruck u. a. Vavasseur: auferre iudicium est nullam habere allegationum praesidiorumque rationem, quae quis pro causa sua adducat in medium, nec purgandi sui locum relinquere. Quocirca qui abstulit iudicium meum is est, qui meo me iure privavit, sive quod vexavit praeter meritum, sive quod locum mihi defensionis non dedit, sive quod gravissimis iustissimisque querelis meis nihil commotus est.

Gott den Job gegen die schweren Anschuldigungen der Freunde nicht in Schutz nehme.

Und in dieser Weise haben mit vollem Rechte schon ältere Erklärer manche Aeußerungen Job's unter den richtigen Gesichtspunkt gebracht. So bemerkt z. B. Olympiodorus zu 9, 33: non ignarus fuit magnus Jobus secundum divinam iustitiam et districtum examen neminem reperiri iustum; nunc autem scopus eius est, non ut cum districto Dei iudicio contendat neque ut iustum Deum iniuste ipsum supplicio afficere ostendat, sed ut amicos mendacii argueret qui propter peccata supplicia illi infligi arbitrabantur. Ingleichen bemerkt Estius zu 34, 5: Jobus tantum dicere voluit suam flagellationem non esse secundum modum consuetum. Eingehender sprechen sich darüber aus Corderius (zu 13, 21. 23, 6), Pineda (zu 17, 9) u. A.

Legt man nun diesen Maßstab, der denn doch im Buche Job selbst gegeben ist, an Job's Aeußerungen, so verlieren sie das, was auf den ersten Anblick die Anschuldigungen der Neueren zu rechtfertigen scheint. Und was uns der Prolog und Epilog gewissermaßen a priore als Richtschnur für die Auslegung vorzeichnen, daß Job nämlich unmöglich Blasphemien ausgestoßen haben kann, bestätigt sich auch durch strenge Anwendung der Auslegungsgrundsätze, bei denen in einem solch psychologischen Drama (sit venia verbo) auch psychologische Gesichtspunkte eine hervorragende Stelle einnehmen müssen. Mit anderen Worten: in ventum verba afflicti; die Klagen des Leidenden darf man nicht dem strengen Wortlaute nach pressen.

Dazu ist weiter noch zu beachten, daß inmitten der herben Klagen, die Manchen so gar arge Mißtöne zu sein scheinen, Job zu wiederholten Malen seine Hoffnung und sein Vertrauen auf Gott in herrlicher Weise ausspricht. Mit welch erhabener Gesinnung er in den Streit mit den Freunden eintritt (6, 10), ist oben bereits kurz berührt worden. Daß diese Gesinnung dem Dulder nicht entschwunden ist, daß sie vielmehr bei gesteigerter[1]) Drangsal und Anfechtung noch glänzend sich Bahn bricht, bekunden Aeußerungen, wie 16, 20. 21: ecce enim in

[1]) Diese Steigerung, sowie überhaupt den Fortschritt der Streitreden versuchte ich im Commentarius bei Angabe des summarischen Inhaltes der einzelnen Reden darzustellen.

coelo testis meus et conscius meus in excelsis. Verbosi amici mei: ad Deum stillat oculus meus. Dasselbe Vertrauen spricht er aus 14, 13—15, wo er in ergreifender Weise den Jubel und die Freude schildert, die ihm in der Hoffnung auf die erneute Gunst und Gnade Gottes aufleuchtet. Dahin gehört in erster Linie die klassische Stelle 19, 25 scio quod redemptor meus vivit; dahin der Beweis, den Job aus seinem innersten Bewußtsein und seiner Zuversicht zu Gott für seine Unschuld führt (27, 8), eine Zuversicht, die eben, wie er sagt, der Frevler nie und nimmer hat. Wahrlich, wer so spricht, wie diese Stellen bekunden, ist weit davon entfernt, Gott der Ungerechtigkeit, Willkür, Tyrannei anzuklagen.

Doch soll keineswegs in Abrede gestellt werden, daß dem Dulder Job in der Art und Weise zu reden manches entschlüpfte, was tadelnswerth erscheint. Job ist, wie bereits gesagt, kein Heiliger des N. B. Er pocht Gott gegenüber zu sehr auf seine Unschuld, er fordert zu ungestüm, Gott solle ihm die Ursache seiner Leiden anzeigen, er heischt in fast gebieterischem Tone von Gott, daß er jetzt, gerade wie Job es will, als sein Vertheidiger den Anklägern gegenüber auftrete; Job spricht und geberdet sich manchmal, als ob Gott ihm von Rechtswegen Red und Antwort stehen müßte, und zwar augenblicklich. Manche seiner Aeußerungen sind, wenn man den bloßen Wortlaut nimmt, verfänglich und können, falls nicht alle Umstände genau erwogen werden, zum Anstoß gereichen. Daher erfährt auch Job, bevor er den Anschuldigungen seiner Ankläger gegenüber glänzend gerechtfertigt wird, eine göttliche Zurechtweisung und er selbst demüthigt sich und bereut: insipienter locutus sum et quae ultra modum excederent scientiam meam. Doch die Frage, welche Punkte und in wie weit sie tadelnswerth sind, wird passender in die Untersuchung über die Reden Eliu's verflochten.

2. Die Reden Eliu's.

„Daß die Reden Eliu's kein ursprünglicher Bestandtheil des Buches Hiob seien, gilt fast allen unbefangenen Auslegern für ausgemacht.“ Mit diesen Worten leitet Rudolf Smend die Besprechung des von C. Budde unternommenen Versuches ein, jene Reden als einen integrirenden Theil des Buches zu erweisen (vgl. Studien und Kritiken, 1878 S. 153). Und Smend glaubt, daß die biblische Wissenschaft stets auf dem Ausschlusse

jener Reden bestehen werde. Das ist allerdings die bei den Protestanten vorherrschende Ansicht. Aber auch von Katholiken meint z. B. Le Hir: il faut convenir que le drame paraîtrait parfait quand même on en retrancherait ce discours d'Eliu (Le Livre de Job par M. l'abbé Le Hir, Paris, 1873, p. 366). Ist das wirklich so?

Im Buche Job wird die Frage nach Zweck und Bedeutung der Leiden erörtert. Darüber kann kein Zweifel sein. Eben so klar ist es, daß die drei Freunde Job's nur Leiden kennen und anerkennen, die als voll und ganz verdiente Strafe für Sünden verhängt werden. Um diese Grundanschauung drehen sich alle ihre Streitreden und weil Job ihnen die Erfahrung und das eigene Bewußtsein entgegenhält und ihren Standpunkt als einen einseitigen und ungenügenden, ja in gewisser Hinsicht als Lüge und Täuschung ausgibt, entbrennt ihr Zorn gegen ihn und sie häufen zuletzt selbst falsche Anklagen auf Job. So sehr sind sie von der Richtigkeit ihrer Anschauung durchdrungen; Job ist ein Frevler, das lassen sie sich nicht nehmen, obgleich sie vor Job's Reden schließlich verstummen müssen. Und Job selbst? Job erfährt es an sich, daß nicht jedes Leiden eine für Sünden zugemessene Strafe sei; er sucht nach einer Erklärung für die Leiden des Gerechten; er vermuthet, Gott behandle ihn nach einer ausnehmend strengen Norm; aber warum gerade ihn? Er kann sich das peinigende Räthsel nicht lösen, spricht es aber klar und entschieden aus, daß es, eben weil Gott die Weisheit ist, geheime und weise Gründe bei Gott geben müsse, die aber dem Menschen unergründlich seien (vgl. Kap. 28). Aber die auf diese Erklärung bald wieder folgende Klage Job's über sein Loos zeigt in meisterhaft psychologischer Weise, daß dem Menschen der bloße Hinweis auf Gottes unerforschliche Weisheit und dessen unergründliche Pläne nicht genüge. Der Mensch muß sich freilich a priori sagen: Der allweise Gott hat seine Absichten dabei; allein es drängt ihn doch, etwas wenigstens von diesen Absichten auch selbst einzusehen und zu verstehen. Es erhebt sich also gerade am Schlusse der Reden Job's von neuem die Frage: warum muß ich, ein Gerechter, leiden? und sie erhebt sich um so dringender und kräftiger, weil gerade durch die verschiedenen mißglückten, unzureichenden Versuche der Lösung diese Frage für Job eine recht akute geworden ist.

Liegen aber die Sachen derart, so muß eine Antwort

gegeben werden, die wenigstens den einen oder anderen Grund für die Leiden der Gerechten klar legt. Geschieht das nicht, oder kann das nicht geschehen, so endet das ganze Werk in greller Disharmonie. Es ist eine Frage hineingeworfen, die das lebhafteste Interesse der Streitenden erregt hat; Job hat siegreich die Unhaltbarkeit der Theorie seiner Freunde bloß gelegt; aber eben dadurch ist die Frage erst recht brennend geworden; das Verlangen nach Lösung und Antwort ist durch wiederholte Versuche, dem Räthsel auf den Grund zu kommen, erst recht gesteigert worden; die sich darbietenden Auskunftsmittel haben sich, sei es theoretisch oder psychologisch, als unbefriedigend erwiesen, und so ist gerade der Drang nach einer befriedigenden Antwort von allen Seiten auf den Höhepunkt gehoben worden. Hier also keine Antwort geben, hieße denn doch aus dem ganzen Werke einen Torso machen. Oder falls absolut keine Antwort gegeben werden konnte, so mußte der Schriftsteller ein solches Thema gar nicht in der Weise behandeln. Denn die Wirkung einer solchen Darstellung müßte ja nothwendig das Gefühl des Unbefriedigten, die Enttäuschung und der Aerger darüber sein, daß Interessen angeregt und Begierden geweckt sind, nur um den Stachel des Mißbehagens und des quälenden, unbefriedigten Dranges um so empfindlicher in das Herz hineinzutreiben.

Also eine Antwort muß gegeben werden. Wo ist sie? Wir sagen: sie ist nicht in den Reden Gottes; sie ist in den Reden Eliu's; also sind diese, weil ein nothwendiger Bestandtheil des Buches, auch echt. Das ist der erste Grund für ihre Echtheit.

Daß die betreffende Antwort nicht in den Reden Gottes gegeben sei (Kap. 38 u. f.), ist nicht schwer einzusehen. Diese Reden beschreiben an und für sich nur Gottes Größe, Majestät, Weisheit und lassen dem kleinen Menschen so recht seine Kleinheit, seine Nichtigkeit erkennen und fühlen. Darin liegt also zunächst nichts anderes ausgesprochen, als daß der weise Gott eben, weil er allweise ist, ganz gewiß in allen Dingen, also auch bei den über die Gerechten verhängten Leiden seine weisen Absichten und Pläne hat und daß der Mensch, seiner Nichtigkeit eingedenk, sich demüthig Gott unterwerfen müsse. Damit aber sind wir noch auf demselben Standpunkt, den Job bereits im Kap. 28 einnimmt, und auf die nach Kap. 28 mit erneuter Kraft wieder auftauchende Frage ist keine Antwort gegeben. Der Mensch will wenigstens etwas von Gottes Absichten ver-

stehen. Und es reicht nicht aus, etwa zu sagen, allerdings nicht die im Buche Job Redenden, aber der Leser wisse ja durch den Prolog um Gottes Absicht bei Verhängung der Leiden. Denn da ist ein zweifaches zu beachten: die Redenden selbst müssen, soll nicht das ganze Redetournier reinweg zwecklos verlaufen [1]), über Gottes Absichten belehrt werden — und auch dem Leser darf nicht der Glauben beigebracht werden, als seien alle Leiden des Gerechten nur Bewährungsleiden.

Nun die Antwort ist in den Reden Eliu's enthalten. Er zeigt, daß die Leiden dem Gerechten nützlich sind, damit er durch die Schule der Leiden von den in ihm lauernden Gefahren zur Sünde bewahrt werde, damit durch Leiden der Keim der Sünde unterdrückt, die Wurzel des Stolzes, die fruchtbare Mutter der Sünden, abgeschnitten werde (33, 17 — das Nähere siehe im Commentarius). Eliu entwickelt ferner, daß Gott selbst bei den über die Sünder verhängten Leiden Absichten der Milde und Barmherzigkeit hat, daß er ihre Besserung bezweckt und sie dadurch zum Heile führen will. Wenn aber — und dieser Gedanke legt sich von selbst nahe — Gott selbst bei den Leiden der Sünder Pläne des Heiles und der Güte verfolgt, um wie viel mehr bei den Leiden der Gerechten? Und in der That, Eliu betont nachdrücklich, daß durchaus nicht jedes Leiden bloß Strafleiden sei, sondern, daß Gott auf mannigfache Weise den Menschen heimsuche, bei der Heimsuchung aber ihn auch über den Zweck derselben belehre, sobald nur der Mensch der auf verschiedenen Wegen an ihn ergehenden Stimme Gottes sein Ohr nicht verschließe; man sehe z. B. die herrliche Schlußstelle 33, 29: ecce haec omnia operatur Deus tribus vicibus per singulos, ut revocet animas eorum a corruptione et illuminet luce viventium, oder (nach dem Hebr.): so handelt Gott bis, ter cum viro, ut revocet animam eius a fovea, ut illuminetur luce vitae; durch das in der Seele wohnende Verderbniß ist sie wie auf einer schiefen Ebene; das pondus naturae drängt nach abwärts; da greifen heilend und rettend die Leiden ein; sie bewirken engeren Anschluß an Gott (vergl. 33, 26), sie befähigen die Seele das Licht des Lebens in

[1]) Freilich wer mit Renan es über sich bringt, zu sagen: die aufgeworfene Streitfrage mache von Anfang bis Ende keinen Schritt vorwärts, wird diesen Grund nicht gelten lassen. Allein wo bleibt denn das gepriesene Kunstwerk, das Alle in Job anerkennen?

erhöhtem Grade in sich aufzunehmen. Ist nicht gerade in den letzten Worten ut illuminetur luce vitae ein erhabener Zweck der Leiden ausgesprochen, jener, der so glänzend in dem Leben der Heiligen hervortritt, die eben Gott auf dem Leidenspfade von Gnade zu Gnade führt? Denn wie nun einmal die gefallene Natur ist, wird sie gerade durch Leiden mehr und mehr aller Schlacken entkleidet, aller irdischen Anhänglichkeit entledigt und für die Aufnahme der göttlichen Gaben zubereitet. Sogar Hitzig citirt zu unserer Stelle die Psalmworte: „Denn bei dir ist des Lebens Quelle und in deinem Lichte sehen wir Licht" (Ps. 35, 10). Dazu dienen also nach Eliu die Leiden. Ist nun nicht in den Reden Eliu's ein wirklicher Fortschritt der Erörterung anzuerkennen? Denselben weiten Blick bekundet Eliu später 36, 10 ff. Selbst bei den Sündern (solche sind, scheint es, nach den starken Ausdrücken in v. 9. 10. 13. 14. zu schließen, gemeint, und S ü n d e r versteht schon das Targum, ebenso Pineda, Corderius, Sa u. A.) betont Eliu ganz entschieden die fines medicinales der verhängten Leiden: Gott öffnet durch Leiden die Ohren der Sünder für Zucht und Lehre (hebr. 36, 10), und redet zu ihnen ut revertantur ab iniquitate. Gut bemerkt Corderius zur St.: pingit hic Eliu officium divinae bonitatis, quae impios inspirationibus instruit, emollit, terret, allicit; suppliciis purgat et recludit aures, ad quas tum vitiis tum perversa doctrina obstructus erat aditus verae disciplinae. Nur dann, fährt Eliu fort, wenn diese Heilszwecke durch Starrsinn und gesteigerte Gottlosigkeit vereitelt werden, wenn also der Sünder gegen den Liebeswillen Gottes im frechen Trotz ankämpft (36, 13 hebr.), schlagen Gottes Heimsuchungen in Strafen des Zornes und der gerechten Strafvergeltung um. Um wie viel mehr wird Gott solche Zwecke des Heiles für den Gerechten im Auge haben, um ihn zu läutern, in der Tugend zu fördern, für himmlische Güter empfänglicher zu machen; daher sagt Eliu treffend (36, 15 nach dem hebr.): liberat pium afflictum per aerumnam et aperit aurem eius per oppressionem (**beth** instrumentale anerkennen hier Hirzel, Welte, Delitzsch, Hitzig, Zschokke, Le Hir u. A.; übrigens bleibt der Sinn der gleiche auch bei der Uebersetzung: aperit aurem eius in tribulatione).

Wie groß und trostreich hebt sich doch Eliu's Anschauung über Gottes Pläne in den so zahlreichen Drangsalen des thränen-

reichen Menschenlebens ab von der starren, ja selbst düstern Theorie der Freunde Job's? Diese sehen in den Trübsalen nur die Strafe des Frevels; wer leidet, ist eben dadurch allein schon als Frevler gebrandmarkt. Job selbst schreitet zwar über diese einseitige Ansicht hinaus, ja bricht über sie den Stab und zeigt siegreich ihre Unzulänglichkeit, das Räthsel der vielgestaltigen Leiden zu lösen; er ahnt Absichten, die in Gottes Weisheit verborgen sind; aber den läuternden, erziehenden, fördernden Charakter der Leiden erkennt er nicht — obgleich er ihn, wie seine Schlußworte zeigen, in ausgiebiger Weise an sich selber erfährt. Eliu lüftet das Geheimniß der Leiden, soweit dieses auf dem Standpunkte des Alten Testamentes möglich ist, nimmt den Leiden durch Hervorhebung ihrer heilenden und fördernden Wirkungen den Stachel und zeigt in Gott den Vater, der seine Kinder durch die Schule des Leidens zu Männern der Vollkommenheit heranzieht.

Jetzt ist eine Antwort gegeben auf die in den Streitreden ventilirte Frage. Die Theorie der Freunde Job's ist in die gehörigen Schranken zurückgewiesen und wird durch Eliu's Ausführungen corrigirt; Job's Ahnungen erhalten einen klaren und bestimmten Umriß; die streitenden Parteien werden also, wie die Discussion es fordert, wirklich theoretisch belehrt und gefördert. Auch der Leser selbst, der des Prologes kundig, Job's Leiden gleich von vorne herein auf höherer Warte stehend anders beurtheilt und daher mit steigendem Interesse die Irrgänge der Freunde und Job's dunkle Ahnungen verfolgt, auch der Leser selbst erfährt durch Eliu eine neue Seite des in den Leiden verborgen liegenden Heilsplanes Gottes: Die Tugend erprobt sich nicht bloß im Leiden; nein, Leiden sind ihr nützlich, nothwendig, damit sie gegen die lauernden Gefahren gestählt, von den aus der Erde anklebenden Schlacken geläutert, für größere und höhere Güter empfänglich werde. In Job's Geschichte spielt sich also für den Leser nicht bloß der Wettstreit ab zwischen Gott und Satan, wer etwa gewinne oder verliere durch Job's Erprobung oder dessen Fall; nein, er lernt, wie Gott den Job wirklich fördern und zu einer höheren Stufe emporführen will, auf der er wirklich in seiner Verdemüthigung vor Gott erscheint. Satan hat also schließlich gründlich verloren: Job ist Gott nicht bloß treu geblieben, er hat in der Hingabe an Gott durch die erlernte Demuth einen bedeutenden Schritt voran

gemacht. Er ist von einer gewissen Selbstschätzung und von dem zu starken Gefühle der eigenen Gerechtigkeit geheilt; er hat die Größe Gottes und seine eigene Niedrigkeit *praktisch* verstehen gelernt.

So verbreiten also Eliu's Reden nach allen Seiten hin Licht. Und diese Reden, die so planvoll in das Gefüge des Werkes passen, die so nothwendig sind zur Beantwortung der aufgeworfenen Frage, sollen unecht sein?

Ihre Nothwendigkeit und somit ihre Echtheit erweist sich aber auch noch von anderer Seite her. Daß nämlich eine Antwort auf die vorgelegte Frage gegeben werden muß, erhellt nicht bloß aus der Natur der angeregten Discussion, sondern in den ersten Worten der Rede Gottes wird bereits eine solche Antwort als gegeben vorausgesetzt. Gott spricht zu Job: quis est iste obtenebrans consilium sermonibus absque scientia (38, 2 hebr.). Diese Worte setzen offenbar voraus, daß dem Job und seinen Freunden der Plan Gottes jetzt bekannt sei, daß namentlich auch Job bereits zu der Einsicht vorgedrungen, wie er durch seine Reden den für die Menschen doch erkennbaren Plan Gottes in Dunkelheit einhüllte. Es muß also im Vorhergehenden dieser Plan Gottes dargelegt worden sein. Er ist es aber nicht in Job's Reden, noch weniger in den Reden der drei Freunde. Also sind Eliu's Reden, die diesen Plan wirklich enthüllen und auch klar und deutlich betonen, daß der Mensch zur Kenntniß desselben gelangen könne und solle, als nothwendige Voraussetzung durch Gottes Rede selbst gefordert. Sonst erhielten wir ja das sonderbare Ergebniß: Job frägt nach dem Plane Gottes und findet ihn nicht und bricht daher in neue Klagen aus (Kap. 28 u. f.) — da erscheint Gott und wirft ihm vor, daß er den Plan Gottes verdunkle. Müßte da nicht Job fragen: aber gerade das verlange ich ja zu wissen, *welches* denn Gottes Plan sei? Und darauf erfolgte sodann keine Antwort?! Setzen wir aber die Reden Eliu's voraus, so ist der Ausdruck obtenebrans consilium klar und deutlich. Job behauptete, in ihm, dem Schuldlosen sei kein Grund vorhanden, warum er leide; und doch hat Gott mannigfache Gründe, auch den Gerechten durch die Leidensschule zu erziehen. Job's Klagen und sein Hadern mit Gott war geeignet, Gottes Güte und liebevolle Vorsehung in Schatten zu stellen und die bei Leiden festzuhaltenden Gesichtspunkte zu verdunkeln.

Ferner erweisen sich die Reden Eliu's als nothwendiges Binde- und Mittelglied, um von Job's letzter Rede zu Gottes Rede überzuleiten. Und dieses sind sie in zweifacher Hinsicht: erstens für Job selbst, und zweitens in Betreff der Anlage des in Streitreden abgefaßten Werkes.

Job schließt seine Rede im Hochgefühle seiner Gerechtigkeit und seines Sieges über die Gegner: sein Gegner selbst möge nur die Anklage gegen ihn schreiben; diese will er wie ein Diadem sich um die Stirne winden, will Rechenschaft geben von all seinen Handlungen und wie ein Fürst vor Gott hintreten (31, 35 u. f.). Kann Gott diesem auf seine Gerechtigkeit so sehr pochenden Job ohne weiteres die Palme reichen? Gewiß nicht. Ferner, Kap. 39, 35 finden wir Job in einer Stimmung der Demuth und Geringschätzung seiner selbst, die gewaltig von 31, 35 absticht: Ecce vilis sum (oder contemptibilis), quid respondebo? manum meam ponam super os meum; semel locutus sum et non repetam, bis et non addam (hebr.). Das lautet anders, als 31, 35. Wie und woher dieser Umschwung? Zu dessen Erklärung reicht die Rede Gottes (Kap. 38. 39.) allein nicht aus. Denn daß Gott der Allmächtige sei, an dessen Macht und Weisheit der Mensch nicht im entferntesten hinanreichen könne, das hat Job auch früher schon selbst ausgesprochen (vgl. 9, 4 u. f. 26, 5—14) und er hat sie noch in seiner letzten Rede (28, 12 u. f.), also in der gegnerischen Voraussetzung unmittelbar vor der Rede Gottes in erhabener Weise geschildert. Es ist also schlechterdings unbegreiflich, wie er plötzlich durch das Vorhalten derselben Wahrheit in eine seiner früheren Stimmung so entgegengesetzte Verfassung versetzt werden sollte. Soll wirklich für diesen Uebergang keine Anbahnung, keine Vorbereitung gegeben sein? Und doch welch ein Abstand in Job's Stimmung! Früher: wie ein Fürst will er vor Gott auftreten, die Anklagen wie ein königliches Diadem um seine Stirne winden . . und jetzt: ecce, vilis sum; quid respondebo? manum ponam super os meum. Nehmen wir aber Eliu's Reden als vermittelndes Zwischenglied, so wird dieser Umschlag der Stimmung logisch und psychologisch erklärt und es werden jene Vorbedingungen geschaffen, auf die hin die Rede Gottes mit dieser einschneidenden Wirkung die Seele Job's treffen muß.

Sehen wir kurz, welche Momente gerade für diesen Zweck

in Eliu's Reden liegen. Schon durch die Versicherung, daß er, Eliu, dem Job nicht in Weise der Freunde mit Anklagen und Beschuldigungen entgegentreten wolle (32, 14. vgl. V. 3), muß Eliu Job's Aufmerksamkeit erregen und ihn zum Anhören willig stimmen. Eliu macht sodann Job aufmerksam, er habe in seiner herausfordernden Rede die Gott unter jeder Bedingung schuldige Ehrfurcht verletzt; selbst wenn der Mensch keinen Grund für die Leiden auch der Frommen einsehen könnte, geziemte es sich nicht, in dieser auf Selbstgerechtigkeit pochenden und Gott zur augenblicklichen Antwort so ungestüm drängenden Weise der Majestät Gottes entgegenzutreten. Mit Gott spricht man nicht, wie mit Seinesgleichen: respondebo tibi quia maior sit Deus homine. Eliu beginnt hier seine Erwiderung in gleicher Art, wie Paulus in Betreff des Warum in der Gnadenwahl: o homo tu quis es, qui respondeas Deo? numquid dicit figmentum ei qui se finxit: quare me fecisti sic (Rom. 9, 20)? Eliu macht den Job aufmerksam, ob er denn wirklich glaube, mit Fug und Recht sich über Gott beklagen zu dürfen, daß er ihm, Job, nicht über seine Handlungsweise Rechenschaft ablege (33, 12. 13). Und wie unpassend Job's ungestüme Forderung sei, beweist Eliu besonders daraus, daß Gott in mehr als einer Weise zum Menschen rede; der Mensch aber auf Gottes Stimme nicht achte. Es ist, meint Eliu, bei weitem nicht außerhalb der den Menschen erreichbaren Sphäre, Gründe einzusehen, warum auch der Gerechte leiden müsse; die heilsamen und fördernden Wirkungen der Leiden sind dem nicht ganz verborgen, der aufmerksamen Geistes seinen Sinn der bei solchen Leiden ergehenden Ansprache Gottes erschließt. Aber gerade für dieses Lauschen auf Gottes Ansprache, für diese in der Tiefe und Stille des Herzens sich unter Gottes Einfluß regende Belehrung hat sich Job durch sein ungestümes Wesen unfähig gemacht; semel loquitur Deus et secunda vice — at homo non attendit (nach dem hebr. 33, 14). Und jetzt geht Eliu dazu über, die heilsamen Wirkungen der Leiden und Gottes Absichten bei Verhängung derselben auseinanderzusetzen (33, 15—30). Am Schlusse dieser ersten Auseinandersetzung ergeht an Job die Aufforderung: si habes quod loquaris, responde mihi! Job erwidert nichts. Was sollte er auch entgegnen? Eliu's Ausstellung, in keinem Falle dürfe man Gott so ungestüm gegenübertreten, kann er nicht bestreiten; die

von Eliu erörterten Absichten Gottes bei den Leiden zeigen ihm das Einseitige und Tadelnswerthe seiner Klagen und Herausforderungen Gottes. Das triumphirende Bewußtsein vom 31, 36. 37 wird wohl schon bedeutend herabgestimmt sein.

Auch in der folgenden Rede geißelt Eliu scharf die kühnen Aeußerungen Jobs: Gott behalte ihm sein Recht vor; er leide ungebührliches u. dgl. m. Eliu hebt nochmals die auf der Menschen Heil und Wohl gerichtete Thätigkeit Gottes hervor, frägt den Job, der über Gottes Zulassung so ungestüm sich geäußert, ob Gott etwa bei ihm sich Rath erholen solle über die Weltregierung, betont, daß Job's ungebührliche Aeußerungen thöricht sind und Mangel an wahrer Hingabe an Gott verrathen. Treffend in dieser Hinsicht und Job's Ungestüm scharf verurtheilend ist z. B. 34, 18 nach dem Hebr. an dicere licet regi: impie! facinorose! principibus? Darf man einem König sagen: Taugenichts! Du Bösewicht, zu Freiherrn (Hitzig)? Menschen gegenüber mäßigt man seine Sprache! Könige stellt man nicht in barschen Worten zur Rede; Fürsten redet man ehrfurchtsvoll an. Wie mag sich also Job herausnehmen, so kühn vor Gott wie vor Seinesgleichen aufzutreten. Der Vergleich ist sehr geeignet, dem Job das Ungeziemende und Tadelnswerthe seiner barschen Rechtsforderung fühlen zu lassen und ihm den Mangel an der Gott unter allen Umständen schuldigen Ehrfurcht recht drastisch vorzuführen. In ernsten Worten bedeutet ihm Eliu weiterhin, daß er gerade durch sein Benehmen eine Steigerung seiner Leiden verdient habe und daß alle weisen Männer eben wegen der Kühnheit und des Ungestümes der Worte Job's wünschen müßten, Gott möge durch Vermehrung der Leiden den harten und stolzen Sinn brechen (Kap. 34). Hiemit wird es Job klar und muß ihm klar werden, daß er bei Gottes Heimsuchung sich nicht allweg tadellos benommen habe, daß er es an der Gott schuldigen Ehrfurcht und Demuth habe fehlen lassen. Und diese Erkenntniß mußte sich ihm um so eher und leichter aufdrängen, sobald ihm die Einsicht geworden, daß Gott auch den Gerechten gerade durch Leiden fördere und ihm Gnaden zuwende. Diese Wahrheit aber hat Eliu ihm erschlossen. Sobald sie aber vor Job's Geist stand, da mußten ihm seine Klagen und Herausforderungen Gottes in einem ganz anderen Lichte erscheinen. Das Gefühl der Beschämung mußte ihn beschleichen. Und wenn Eliu weiterhin, nachdem

einmal der richtige Gesichtspunkt für die Auffassung der Leiden gegeben ist, nicht ohne Schärfe dem Job mit seinen eigenen Worten vorrückt qui docet nos super iumenta . . . und ihm damit zu verstehen gibt, ungemessenes Stöhnen und ungestüme Jammerrufe ohne herzliches und demüthiges Gebet seien des Menschen unwürdig, ja sie hinderten geradezu und machten es Gott unmöglich, sich gnädig und huldvoll zu dem Menschen herabzulassen (35, 11. 12 hebr.), so ist auch diese Bemerkung an dieser Stelle nach der vorausgeschickten Lehrentwicklung ganz geeignet, ihres Eindruckes auf Job nicht zu verfehlen. Und dieser Eindruck muß erhöht werden durch Eliu's Mahnung: auch wenn es dir scheint, daß Gott nicht auf deine Sache achte, dein Rechtshandel liegt demungeachtet vor ihm, harre nur und warte, zu seiner Zeit wird er eingreifen; wie daraus, daß Gott nicht immer augenblicklich den Frevler straft, nicht der Schluß gezogen werden darf, er kümmere sich überhaupt nicht um Sünde und Ungerechtigkeit, ebensowenig kann und darf der Leidende, falls ihm nicht gleich Erhörung wird, sich in Klagen gegen Gott ergießen, als würde ihm sein Recht vorenthalten oder geschmälert. Was soll Job dagegen einwenden? Er schweigt zu der Rüge Eliu's: ergo Job frustra aperit os suum (hebr. dilatat os, nämlich zu Klagen) et absque scientia verba multiplicat (hebr. dem Sinne nach verba molesta et onerosa dicit), und wird ihm wohl nicht ganz Unrecht gegeben haben.

Diese, wenn wir so sagen dürfen, Bearbeitung Job's wird auch in ganz psychologischer Weise in Eliu's vierter Rede (Kap. 36. 37) fortgesetzt. Wiederum ist die gnädige und huldreiche Vorsehung der Ausgangspunkt: non aufert a iusto oculos suos et cum regibus in solio eos collocat (36, 7 hebr.). Soll hier nicht ein Hinweis gegeben sein auf Joseph's Erhöhung in Aegypten? ein Beispiel, wie der Gerechte aus Leidenstiefe und Kerkernacht herausgeführt wird und gerade die Leiden für ihn zu Stufen werden, auf denen er zu ungeahnter Herrlichkeit emporsteigt? Jedenfalls spricht Eliu den Gedanken aus, daß der Weg zum Glück und zum Heil oft durch die Leidensnacht führe. Er bekräftigt und beweist dieses sodann, indem er neuerdings die auf des Menschen, auch des Sünders Wohl abzielenden Pläne Gottes bei den Drangsalen hervorhebt (36, 8—15). Ist so dem Job das aus dem Leiden erblühende Heil

gezeigt, hat er einmal erfaßt, daß Leiden ihn zum Empfange größerer Güter und Gnaden vorbereiten und befähigen können und sollen, dann ist die Mahnung Eliu's, alle Bitterkeit und jedes Ungestüm und jedes selbstgefällige Pochen auf die eigene Gerechtigkeit, d. h. die Hindernisse für Gottes Gnadenwirkungen zu entfernen, ihres Eindruckes sicher. Und wie passend weiß Eliu sie einzukleiden? Auch dich wird Gott (36, 16 u. f. nach dem Hebr.) aus dem Rachen der Drangsal in die Weite herausführen, wo keine Beengung ist; nur darfst du nicht nach Frevlerart dich geberden, sonst ist deren Loos das deine! Laß dich nicht von des Unwillens Heftigkeit zum Trotz verleiten; multitudo pretii ne te deprimat! Wie psychologisch und seines Eindruckes sicher ist der letzte Gedanke? Dein Leiden ist groß, ja! aber gerade die Größe ist ein Unterpfand, daß herrliches für dich in Aussicht steht; laß den Muth nicht sinken; laß die Größe und Schwere des Lösegeldes dich nicht gereuen! Wie mußten solche Worte das Herz Job's treffen? Eliu zeigt Mitleid und Mitgefühl; im Gegensatz zu den anderen Wortführern anerkennt er, daß Job großes, entsetzliches dulde. Er weiß auch die Gefahr zu würdigen, die gerade in der Wucht der Leiden liegt: ne ira te avertat ad illusionem (36, 18 hebr.)! Aber er tröstet, richtet auf: multitudo pretii ne te deprimat: du mußt freilich einen schweren, hohen Preis erlegen; doch je schwerer der Einsatz, desto herrlicher der Gewinn! Also — und jetzt ist die Mahnung meisterhaft vorbereitet: depone magnitudinem tuam absque tribulatione; leg ab den hochfahrenden, harten Sinn, ohne daß es weiterer Schläge ihn zu brechen bedarf; oder nach dem Hebr.: soll denn dein Jammerrufen und dein Ungestüm dich retten (36, 19; die Begründung sehe man im Commentarius)? cave ne declines ad iniquitatem; du hast die schiefe Bahn betreten in Folge der Drangsal; hanc enim coepisti sequi post miseriam; oder wie andere das Hebr. fassen: anstatt demüthiger Unterwerfung, hast du Nutzloses und Nichtiges erwählt (in leere und sündhafte Klagen dich ergossen).

Nun gilt es, diese demüthige Unterwerfung und vertrauensvolle Hingabe in Job's Gemüth vollends gegen alle Anfechtung zum Siege zu führen. Und so lenkt denn Eliu's Rede ganz vortrefflich über zur Schilderung der Majestät, Größe, Erhabenheit jenes Gottes, an den Job sich in tiefer Demuth ohne alles

Murren bedingungslos hingeben soll. Wie passend nach dem vorausgegangenen Erörterungen jetzt diese Schilderung, die auch in sich so ergreifend und meisterhaft poetisch ist, als Schlußstein eingefügt wird, bedarf sicher keiner langen Auseinandersetzung. Ecce, Deus excelsus et quis doctor sicut ipse (36, 22 hebr.). Warum zaudern, sich ganz einem solchem Lehrmeister hinzugeben? Wer darf ihn bekritteln, ihm Ausstellungen machen? memento ut extollas opus eius quod cecinerunt viri! d. i. denke daran, daß es deine Aufgabe ist Gottes Werk zu loben und in den Chor jener einzutreten, die von jeher Gottes Größe staunend besangen. Oder wem wäre seine Erhabenheit unbekannt? Und nun führt Eliu in großartiger Aufzählung die Werke Gottes vor, aus denen dem Menschen Gottes Größe und Macht und Weisheit entgegenleuchtet und denen gegenüber der Mensch sich so recht in seiner Kleinheit und seinem Unvermögen fühlen muß (36, 26—37, 13). Und um dieses Gefühl der Ohnmacht und Demuth in Job hervorzurufen und zu kräftigen, setzt er schließlich ihm mit den ironischen Fragen zu: numquid scis quando praeceperit Deus pluviis? . . (37, 15 u. f.), und das Bild vom herannahenden Ungewitter entlehnend, mahnt er: gleichwie die Sonne, wenn sie uns auch durch Wolken verhüllt ist, dennoch am hohen Himmel strahlt und es nur der Zerstreuung der Wolken bedarf, um uns ihren Glanz zu zeigen, so ist es mit Gottes Weltregierung; sie mag uns dunkel und verborgen sein; sie leuchtet dennoch und Gott kann uns, sobald er will, einen Blick in ihre Schönheit werfen lassen. Aber freilich hiezu bedarf es göttlicher Hilfe; denn der Mensch weiß zwar, woher er Gold sich verschaffen kann; aber Gottes Majestät ist unnahbar, unbegreiflich, unaussprechlich — aber gerade deßwegen timebunt eum viri; Ehrfurcht und Demuth heischt seine Majestät; die sich weise Dünkenden sieht er nicht an (37, 24 hebr.).

So schließt Eliu seine Reden. Und wie Eliu schließt, in derselben Weise fährt Gott fort; zugleich der beste Erweis gegen alle Ankläger Eliu's, daß Eliu in diesem Theile sicher die richtigen Akkorde angeschlagen —; in einer Reihe ironischer Fragen wird dem Job die menschliche Unwissenheit und Ohnmacht, und das Große, Planvolle und Zweckmäßige der Schöpfung und Weltordnung vorgeführt. Der Zweck dieser Reden ist offenbar der gleiche; der durch Eliu's Erörterungen belehrte und ge-

tadelte Job kommt auch zu wahrer Demuth, zur Reue über sein ungestümes Wesen, zur rückhaltslosen unbedingten Hingabe an Gott.

Ist vorstehende Auffassung und Skizzirung der Reden Eliu's nicht ganz und gar verfehlt, so ist, scheint es, auch die Nothwendigkeit und somit die Echtheit derselben dargethan. Denn sie bilden ein nothwendiges Glied des Werkes, weil die Frage nach den Ursachen des Leidens beantwortet und weil der Umschwung in Job's Gesinnung und Stimmung angebahnt und erklärt werden muß. Sie sind die nothwendige Voraussetzung und Grundlage für Gottes Reden und erst nach der von Eliu gegebenen Vorbereitung können diese so auf Job wirken, wie sie wirken.

Ist aber die oben gegebene Auffassung der Reden Eliu's richtig? Haben wir Eliu's Worte der Hauptsache nach richtig umschrieben? Ich glaube, daß abgesehen von strittigen Einzelheiten die Grundauffassung eine unanfechtbare ist, und dieses aus dem sehr einfachen Grunde, weil der Verfasser der Reden Eliu's selbst uns hinlänglich klar die Grundzüge an die Hand gibt, die er in diesen Reden zum Ausdruck bringen wollte. Da wo der Verfasser (wer es nun immer sein mag, ist hier zunächst von keinem Belang) den Eliu einführt, hebt er gleich ein zweifaches hervor; erstens: Eliu ereifert sich gegen Job, eo quod se iustum declaraverit prae Deo (hebr.), und zweitens ist er unwillig gegen die drei Freunde Job's, weil sie dem Job keine passende Antwort gegeben, sondern ihn bloß angeschuldigt hätten. Hier ist offenbar der Zweck angegeben, warum Eliu auftritt, und damit ist auch dasjenige gekennzeichnet, was wir in seinen Reden zu suchen haben. Seine Reden werden sich also gegen Job richten und ihm das Pochen auf seine Gerechtigkeit verweisen; sodann wird er auf Job's Fragen, warum denn auch der Unschuldige leiden müsse, eine Antwort geben; denn er zürnt ja den Freunden, daß sie Job keine Antwort gegeben, sondern ihn nur über allerlei Frevel angeklagt hätten. Diese Erklärung des Verfassers selbst über Eliu's Auftreten muß maßgebend sein; sie ist der Standpunkt und die Norm zur Beurtheilung der Reden Eliu's. Das ist aber gerade die Auffassung, die sich so herrlich und glanzvoll in das Ganze des Werkes einreiht, die den Uebergang bildet zu der demüthigen Stimmung Job's, Antwort gibt auf die discutirte Frage und die im Vor-

stehenden in allgemeinen Umrissen wenigstens dargelegt wurde. Aus der Einleitung selbst aber, die dem Eliu in den Mund gelegt wird, erhellt wiederum, daß wir einen wahren Aufschluß über den Streitpunkt von Seiten Eliu's zu erwarten berechtigt sind. Denn es wird sich wohl Niemand mehr beifallen lassen, die Worte Eliu's (32, 6 u. f.) als hohles Geschwätz und unerträgliche Prahlerei zu mißdeuten. Nun aber verspricht Eliu in diesen Worten „Weisheit"; er legt den Finger auf die schwache Position der Freunde; einfach zu sagen: Gott hat den Job gestraft, das reicht nicht aus (32, 13); er ist sich bewußt, daß Job gegen ihn und seine Anschauung noch nichts vorgebracht, und daß er selbst nicht nach Art der drei Freunde gegen Job sprechen wolle (32, 14). Er will aufrichtig und gerade sprechen und Niemand schmeicheln; im Angesichte seines Schöpfers will er der Wahrheit Zeugniß geben (32, 21. 22); hat Job etwas auszusetzen, so möge er es vorbringen (33, 6). Gewiß, man muß zugestehen, wenn der Verfasser nicht schließlich eine Farce zum Besten geben will, so müssen wir in den Reden Eliu's eine Lösung der angeregten Frage finden; es muß durch Eliu das psychologische Drama, das sich im Innern Job's abspielt, seiner Lösung und seinem läuternden Ausgang näher geführt werden. Nun das ist aber gerade die oben vertretene Auffassung.

Wir sagten oben ferner noch: Eliu's Reden seien ein nothwendiges Mittelglied zwischen Job's Reden und den Reden Gottes auch in Betreff der Anlage des in Streitreden abfaßten Werkes. Dieser Punkt muß noch kurz erörtert werden.

Die Natur der Streitreden bringt es mit sich, daß die streitenden Parteien nicht alle in gleicher Weise Recht haben können. Im Laufe der Discussion wird natürlich manches Unrichtige, Schiefe, Einseitige, Uebertriebene mitunterlaufen; kommen dabei noch, wie es hier bei Job der Fall ist, nicht bloß theoretische Fragen in Betracht, sondern spielt sich die Disputation auf das Gebiet des Persönlichen hinüber, so ist es um so erklärlicher, daß manche Leidenschaften sich einmischen und daher es an verschiedenen Verstößen nicht fehlen wird. Dazu tritt hier noch ein Umstand. Job ist in der größten körperlichen Pein. Er wird von seinen „Freunden" trotz wiederholter Bitten um Schonung und Mitleid als grober Sünder und Frevler behandelt; man wirft ihm vor, sein Leiden zeuge auf das offen-

barste gegen ihn, Gott selbst, der ihn im Leiden belasse und ihm keine Antwort gebe, erkläre ihn offenbar für einen gottlosen Frevler u. s. f. So von den „Freunden" gehetzt und gelästert von Gott scheinbar im Stiche gelassen, und doch überzeugt, daß, er solche Pein als Strafe für seine Sünden nicht verdient habe, bricht Job in ungestüme Klagen aus und fordert mit gewisser Barschheit Gott zur Rechenschaft. In der Hitze des Wortgefechtes entfallen ihm Worte, die ihres Zusammenhanges entkleidet, abgelöst von Job's Stimmung und getrennt betrachtet von den Aufstellungen und Behauptungen der Gegner Job's, Schiefes, Unrichtiges, Anstößiges zu enthalten scheinen. Es ist genug, an Worte zu erinnern, wie Deus abstulit iudicium meum; multiplicat vulnera mea etiam sine causa; non aequo iudicio me afflixit; mutatus es mihi in crudelem — non de poenis innocentum rideat u. dgl. mehr. Nun gehört es aber zur Anlage eines in Streitreden abgefaßten Werkes, daß im Verlauf und durch den Ausgang der Discussion auch zugleich die Correctur aller falschen und einseitigen Ansichten geboten werde. Job's Reden konnten, dem Wortlaute nach betrachtet, mißverstanden werden; sie sind jedenfalls nicht ein Muster, wie der Leidende sprechen soll. Auf der anderen Seite war Job den drei Freunden gegenüber im Rechte und hatte auch nicht so enge und falsche Ansichten über Gottes Weltregierung; es wird ihm daher von Gott Recht gegeben — non estis locuti coram me rectum (de me rectum hebr.), sicut servus meus Job 42, 7 —. Aber gerade darin, daß Job sich hie und da verfänglicher Ausdrücke bediente, in seinem Eifer und seinen Behauptungen zu weit ging: et innocentem et impium ipse consumit, war für den Verfasser auch die Nothwendigkeit gegeben, den Job klar und deutlich wegen dieser Ausdrücke tadeln zu lassen und allen diesen Aeußerungen eine unmißverständliche Correctur an die Seite zu stellen. Und dieser Aufgabe entledigt sich Eliu. Seine Reden gehören also auch von dieser Seite betrachtet zum Organismus des Werkes.

Diese Absicht liegt in den Reden Eliu's klar vor Augen. So absichtlich als möglich wird an mehreren Stellen alles aus Job's Reden gesammelt, was dem einfachen Leser Anstoß erregen kann: Job's zu starkes Selbstgefühl seiner Gerechtigkeit, harte Worte gegen Gott (33, 8—11. 34, 5), Folgerungen, die sich aus Job's Klagen zu ergeben scheinen: non prodest viro,

si in gratia sit cum Deo (34, 9 hebr.), und die dem Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit zu nahe zu treten scheinen. Richtig heißt es schon in dem alten, dem Philippus zugeschriebenen Commentar: singula loca asperius a Jobo dicta coram ipso destruere conatur, und auch Olympiodor erkennt an: Eliu dicet: pius quidem et iustus exstitit Jobus nec quisquam contradicere potest; sed causam praebuit contra se quia cum Deo iudicio voluit contendere. Und diese Aeußerungen Job's greift Eliu an. Es ist zuzugestehen, daß er einige Aussprüche Job's zu streng nimmt und sie in einem Sinne darlegt, der, alle Umstände in Erwägung gezogen, von Job nicht beabsichtigt war. Allein es mußte auch dem Scheine vorgebeugt werden, als ob dergleichen Aussprüche Job's unbeanstandet und unter jeder Bedingung vorgebracht werden könnten; auf der anderen Seite gereicht es auch wohl zur Verdemüthigung Job's ihm zu zeigen, in wie bedenklicher Weise er sich im Sturm und Drang der leidenschaftlichen Hitze geäußert habe. Außerdem sind Eliu's Reden über Gottes Gerechtigkeit (34, 10—30) eine wahre Ergänzung zu den früheren Ausführungen der Freunde. Der Begriff wird bei Eliu viel tiefer gefaßt, viel richtiger und allseitiger entwickelt, und viel gründlicher bewiesen; namentlich werden die auf das Heil des Menschen abzielenden Wirkungen klar und scharf betont und so dem starren Begriff der Freunde das nöthige Gegengewicht und die wünschenswerthe Correctur an die Seite gesetzt. Doch dieses eingehender darzulegen, gehört der Exegese des Einzelnen an. Hier genügt es, das Zweckmäßige auch dieser Partien in Eliu's Reden angedeutet zu haben. Es ist ein neuer Beleg für die Echtheit der Reden, daß sie auf allen Punkten sich als solche erweisen, welche frühere Punkte der Discussion theils berichtigen, theils ergänzen und weiterführen, und in einem allgemeineren Zusammenhange und unter einem großartigeren Gesichtspunkte auffassen und darstellen. Denn das ist schließlich die große Kunst eines richtig durchgeführten Wechselgespräches, daß die zu behandelnde Grundidee immer reicher und allseitiger hervortrete, daß die Einwürfe gelöst, die Gegensätze harmonisch ausgeglichen, und das ganze Thema der dialektischen Behandlung von allen Seiten beleuchtet werde. In diesem Fortschritt und in dieser Entwicklung des Gegenstandes zeigt sich der Meister des Dialoges. Wenn also Eliu's Reden einen solchen Fortschritt, eine

solche Ergänzung, resp. Weiterführung der früher angeregten Gedanken aufweisen, warum sollen wir nicht gerade darin auch ein Moment erkennen und anerkennen, daß sie als integrirender Bestandtheil zum Ganzen gehören, mit anderen Worten, daß sie echt seien?

Aber warum werden gerade diese Reden, die sich uns als so planvoll und nothwendig darstellen, von so vielen der Unechtheit geziehen? Das ist allerdings auf den ersten Anblick eine befremdliche Erscheinung. Sie verliert aber bedeutend an Gewicht, ja der befremdliche Eindruck, wage ich zu sagen, wird ganz neutralisirt, wenn man sich die für die Streichung der Reden vorgebrachten Gründe des Näheren ansieht. Diese beruhen theils auf unerwiesenen Annahmen, theils auf Verkennung des Charakters und des Sinnes sei es der Reden Eliu's, sei es des ganzen Buches Job und der in ihm verhandelten Fragen.

Zu ersterer Gattung rechne ich die aus der Sprache Eliu's entlehnten Gegengründe, ferner den gewöhnlich stark premirten Umstand, daß Eliu weder im Prolog noch im Epilog erwähnt sei. In Betreff des ersteren wird betont, man werde eben das Gefühl, daß Eliu eine andere Sprache als das übrige Buch rede, nicht los (so S m e n d z. B. in Studien und Kritiken, 1878, S. 153). Dasselbe hebt Renan sehr energisch hervor: une preuve plus sensible encore se tire, selon moi, de la lecture du discours lui-même. Dès les premières lignes, on se trouve en présence d'une langue fort différente de celle du reste du poëme. Le dictionnaire de l'auteur est insolite; plusieurs mots qu'il semble affectionner ne se trouvent pas dans les discours des autres interlocuteurs ni même dans le reste des écrits hébreux (Le livre de Job, p. LII). Allein, da ist wohl die Frage erlaubt; warum sollte der Verfasser des Buches, der offenbar ein Meister in der Behandlung der Sprache ist, nicht absichtlich für Eliu ein eigenthümliches Sprachcolorit gewählt haben? Eliu hat im Wechselgespräch die entscheidende Rolle, er wird als jünger geschildert und eingeführt; kann beides etwa keinen Grund abgeben, warum ihm der Auctor auch eine charakteristisch abstechende Sprache leiht? Jedenfalls aber sind die aus dem i n n e r e n Aufbau des Werkes und aus der n o t h w e n d i g e n Z u g e h ö r i g k e i t der Reden zum Ganzen entnommenen Gründe viel gewichtiger, als

dieser aus einem äußeren Umstand entlehnte Einwand. Wie wenig ist uns aus der Geschichte der hebr. Sprache bekannt? Wie können wir bei den spärlichen Resten der hebr. Literatur apodiktisch mit Renan urtheilen: niemals konnte es einem Hebräer beikommen, eine im Dialog auftretende Person durch eigenthümliches Sprachcolorit zu kennzeichnen? Ich denke, es ist besser sich zu bescheiden und zu sagen: zu einer so allgemein hingestellten Behauptung fehlt es uns an der nöthigen Grundlage; zu einem Inductionsbeweis braucht es viele Fälle und Glieder. Oder warum sollen wir nicht eher so schließen: der Inhalt der Reden Eliu's verbürgt uns, daß sie nothwendig zum Ganzen des Werkes gehören; also verstand und übte es auch die hebr. Dichtung hie und da den auftretenden Personen eine ihnen eigenthümliche Sprache zu leihen? Ich meine, der Schluß sei logisch berechtigt.

Ist übrigens der Unterschied der Sprache ein so gewaltiger? Ohne uns auf Einzelheiten hier einzulassen, wollen wir nur zweierlei kurz andeuten. Budde hat die Sprache Eliu's einer genauen Untersuchung und Vergleichung unterzogen; er findet in der Sprache Eliu's keine Instanz gegen die Echtheit der Reden (vgl. C. Budde, Beiträge zur Kritik des Buches Hiob; Stud. u. Krit. l. c. S. 167 u. f.) Wie Renan sich ausspricht, haben wir eben vernommen. Aber derselbe Renan findet doch trotzdem keine Schwierigkeit, auf S. LVII zu schreiben: qui sait si l'auteur lui-même reprenant son oeuvre après un long intervalle, à une époque où il avait perdu sa verve et sa manière, n' a pas cru perfectionner son poëme en y ajoutant ce morceau (d. i. Eliu's Reden)? Also ihn, dem man doch auf dem semitischen Sprachgebiet Gefühl und Unterscheidung für sprachliche Unterschiede zuschreibt, hindert der Sprachcharakter der Eliureden schließlich doch nicht, sie vom Verfasser des übrigen Buches herrühren zu lassen.

Man macht viel Wesens daraus, daß Eliu weder im Prolog noch im Epilog genannt sei. Allein betreffs des ersteren gilt die Bemerkung: wir können es dem Verfasser nicht verwehren, die Sache so darzustellen, daß Eliu nicht gleich anfangs mit den drei anderen sich zum Besuche Job's einstellte, sondern erst später während des bereits begonnenen Wechselgespräches sich einfand und bis er selber das Wort ergriff, ruhig unter die übrigen Zuhörer sich gesellte. Ihn aber im Epilog zu nennen,

lag gleichfalls keine Veranlassung vor. Eliu verdiente nicht den Tadel, den die drei anderen erhielten. Er hatte allerdings einige Aeußerungen Job's zu scharf genommen, und mit jugendlichem Feuereifer sich darüber ärgernd, daß Job sowohl als dessen Freunde nicht die wahre Ansicht über die Drangsale des Lebens vorbrächten, hatte er es unterlassen, alle Umstände in Job's Aeußerungen ruhig ins Auge zu fassen und war so verleitet worden, einzelne Aussprüche in einem von Job nicht gemeinten Sinne aufzufassen. Deßwegen aber einen Tadel aussprechen zu lassen, lag für den Verfasser keine Nothwendigkeit vor. Die Correctur dieser Anschauung oder einseitigen Auffassung Eliu's liegt hinlänglich in der Art und Weise, wie Gott der Behauptung Eliu's gegenüber an Job bloß die Frage stellt: numquid irritum facies iudicium meum et condemnabis me, ut tu iustificeris? Durch die Fragestellung ist von Gott selber einerseits zugegeben, daß Job's Reden geeignet sind die Meinung oder den Verdacht wachzurufen, als wolle er der Gerechtigkeit Gottes zu nahe treten[1]), andererseits aber auch angedeutet, daß die wahre Gesinnung Job's in Wirklichkeit doch nicht so weit sich verirrte. Durch die Frage: hast du wirklich es so gemeint, daß du als gerecht, ich aber als ungerecht dastehen soll? soll Job zur Erklärung über seine wahre Gesinnung veranlaßt werden; aber schon, daß eine solche Frage überhaupt gestellt werden kann, ist ein genugsames Zeichen, daß Job's Aussprüche verfänglich lauten, daß also Eliu's Kritik und Tadel einen Anlaß, und hiemit eine Art Berechtigung hatte. Hiedurch ist auch anerkannt, daß Eliu seinerseits Grund hatte,

[1]) Wie dieses in Job's Worten liege, höre man z. B. den hl. Gregor zu 40, 3: quisquis contra Domini flagella semetipsum defendere nititur, flagellantis iudicium evacuare conatur; nam cum culpa sua se feriri negat, quid aliud quam iniustitiam ferientis accusat? oder den hl. Thomas zur St.: ulterius procedit ad arguendum Job de hoc quod suam iustitiam commemoraverat, per quod aliquibus sonare videbatur in derogationem divini iudicii . . . hoc ipsum reprehensibile videbatur, quod sic suam iustitiam commendabat, quod aliis videbatur hoc redundare in derogationem divinae iustitiae. Ausführlich und recht gut entwickelt dieses Corderius z. St. Sonderbarer Weise tadeln manche Ausleger den Eliu scharf, daß er beweise, was Job eigentlich nicht in Abrede gestellt habe, d. h. Gottes Gerechtigkeit, anerkennen aber zu 40, 3 recht sehr, daß in Job's Aussprüchen dringende Veranlassung war die Frage ihm vorzulegen, die Gott wirklich stellt 40, 3.

den Beweis für Gottes Gerechtigkeit und Vorsehung (34, 10 u. f.) ausdrücklich vorzulegen und es dem Job zu seiner Beschämung vorzurücken, er habe so gesprochen, als wolle er diese Grundwahrheit angreifen.

Aber sollte dann Eliu nicht im Epilog Lob und Anerkennung von Gott erhalten, etwa wie Job 42, 7? Ich denke, es ist Lob und Anerkennung genug, daß Gottes Rede in der *gleichen* Art der Beweisführung fortfährt, mit der Eliu endet. Wenn darin nicht die beste und klarste Billigung Eliu's liegt, dann müßte denn doch alles täuschen. Auch Sanchez z. B., der gewiß in seinem Commentar sich nicht als Verehrer Eliu's zeigt, schreibt anläßlich der Rede Gottes: eodem artificio usus est Eliu cp. 36. 37 . . . immo videtur Deus *explicare magis et augustius premere* quod Eliu 37, 18 dixerat. Wenn aber Gottes Rede den Beweisgang Eliu's und dessen Art auf Job einzuwirken aufnimmt und fortführt, so ist damit offenbar dem Verfahren Eliu's vor Job und allen Zuhörern das beste Lob gespendet. Eine Erwähnung im Epilog *konnte* also wohl unterbleiben.

Andere gegen Eliu's Reden vorgebrachte Einwände beruhen auf willkürlichen oder falschen Annahmen. So ist es unbegründet, wenn man sagt, weil 38, 2 Job angeredet wird, muß auch Job *unmittelbar* vorher gesprochen haben und daher seien Eliu's Reden auszuscheiden. Aber Job ist die Hauptperson, um die sich alles dreht; Eliu spricht zu Job; warum sollte nicht Gott, der doch wegen Job und für Job erscheint, sich auch unmittelbar an Job wenden, besonders da er, um so zu sprechen, den Faden der Rede Eliu's aufnimmt? Ferner ist oben schon bemerkt worden, daß Gottes Ausspruch quis est iste *obscurans consilium* nothwendig voraussetze, es sei im Vorhergehenden das consilium Dei wirklich wenigstens in etwa vorgelegt worden. Das ist aber nur von Eliu geschehen. Wenn aber *Hirzel* glaubt, Gott fordere *blinde* Unterwerfung, Eliu's Reden aber brächten Gründe für die Leiden der Gerechten, also würden sie durch Gottes Rede ausgeschlossen, so liegt der Fehler in seiner Auffassung der *blinden* Unterwerfung. Diese Erkenntniß und jene von Gott gewollte Unterwerfung heben sich nicht gegenseitig auf, sondern bedingen und tragen sich. Ebensowenig stichhaltig ist der von Franz *Delitzsch* erhobene Einwand: die Auffassung der Leiden des Gerechten, wie sie Eliu

vortrage, widerspreche der im Prolog vom Verfasser gegebenen. Doch nicht; wahr ist nur, daß Eliu den im Prolog gegebenen Grund nicht berührt; aber gibt es denn in der That nur den im Prolog bezeichneten Grund? Und warum sollte der Verfasser nicht auch andere Gründe gekannt haben? Mußte er nicht geradezu andere Gründe im Verlauf der Streitrede anbringen lassen, um der sich sonst ergebenden Folgerung beim Leser zu wehren, als hätten alle Leiden der Gerechten nur den im Prolog ausgesprochenen Grund? Daher ist nicht abzusehen, wie Delitzsch schreiben kann: „mit jener Kritik Job's, welche die Reden Jahve's vollziehen, ist die in den Reden Eliu's vorliegende Kritik unvereinbar."

Was Hitzig bringt, ist theils einseitig, theils falsch: „Elihu verurtheilt Job, will also in den Lesern eine Meinung pflanzen, welche derjenigen des Verfassers zuwiderläuft." Allein Eliu verurtheilt den Job nicht so, wie die drei Freunde; er tadelt ihn nur wegen des Pochens auf seine Gerechtigkeit, wegen seines Ungestümes, wegen seiner verfänglichen Aeußerungen. Und daß er hierin Recht hat, zeigt die Rede Gottes und Job's Reue, Bekenntniß und Vorsatz (39, 34. 42, 2—6). Hierin ist also kein Gegensatz zwischen Eliu's Anschauung und dem Verfasser. Daß Eliu einige Aeußerungen Job's zu streng und einseitig auffaßt, begründet keine Instanz gegen die Ursprünglichkeit der Reden Eliu's. Denn der Verfasser brauchte ja den Eliu nicht in allweg mit sich selbst und seiner Anschauung zu identifiziren; Eliu's Mißverständniß dient mit zur Charakterisirung des mit jugendlichen Feuereifer disputirenden Eliu; es wird durch Gottes Frage (40, 3) auf das richtige Maß zurückgeführt. Renan legt außer dem bereits berührten noch ein besonderes Gewicht darauf, daß ce discours dérange l'économie du poëme, puisqu'il n'est guère qu'uner epetition de ce qui a précédé et qu'il affaiblit d'avance l'effet du discours de Dieu. Gerade das Gegentheil davon ist richtig. Eliu's Reden geben eine Antwort auf die discutirte Frage; sie sind also keine einfache Wiederholung; sie sind nothwendig, um die Wirkung der Reden Gottes vorzubereiten und anzubahnen; sie schwächen also den Eindruck derselben nicht, sondern ermöglichen und sichern ihn.

Die Evangelienharmonie seit dem 16. Jahrhundert.[1])

Von Christian Pesch S. J.

Zweite Abhandlung.

Der große Aufschwung, den im 16. Jahrhundert die Theologie überhaupt und die Exegese im Besonderen nahm, kam auch dem Studium der Evangelienharmonie zu gute. Danko zählt aus den drei letzten Jahrhunderten etwa neunzig katholische und gegen fünfzig protestantische Bearbeitungen der Evangelienharmonie auf; und doch macht das Verzeichniß auf Vollständigkeit keinen Anspruch.

Unter diesen Umständen kann es offenbar nicht unsere Absicht sein, all die einzelnen Versuche auf diesem Gebiete hier zu besprechen. Vielmehr werden wir nur diejenigen Werke berücksichtigen, die als hervorragende Vertreter einer ganzen Klasse gelten können. Es lassen sich nun aber thatsächlich so viele Klassen unterscheiden, als von vornherein nach der Natur des Gegenstandes, um den es sich handelt, überhaupt denkbar sind; denn entweder nimmt man an, alle Evangelisten hätten die Thatsachen genau in der Ordnung berichtet, wie dieselben geschehen sind; oder umgekehrt, kein Evangelist folge der geschichtlichen Ordnung; oder ein einzelner Evangelist, etwa Matthäus oder Lukas, schreibe chronologisch, die übrigen aber nicht. Jede dieser Auffassungen hat ihre Vertreter gefunden.

1. Unter den Protestanten hat ein überspannter Inspirationsbegriff schon früh zu der Annahme geführt, Alles, was in den Evangelien erzählt wird, müsse genau so wie es erzählt

[1]) S. 2. Heft S. 225 ff.

wird, also auch in derselben Aufeinanderfolge bis auf das letzte Pünktchen und Tüttelchen geschehen, und jede Rede so wie sie berichtet wird, wortwörtlich gehalten worden sein. Keine Anticipation, keine Recapitulation, keine bloß sachlich richtige Wiedergabe der Reden Jesu dürfe angenommen werden. Mögen also auch ganz vollständig ähnliche Begebenheiten mit Angabe derselben Umstände erzählt werden, so müssen wir trotzdem der Zahl nach verschiedene Thatsachen annehmen, wo immer bei mehreren Evangelisten die Aufeinanderfolge eine andere ist.

Der Hauptvorkämpfer dieser Auffassungsweise ist Andreas Osiander, der die Art der Gerson'schen Harmonisirung eine confusio Evangeliorum nennt und dieser gegenüber sein Werk bezeichnet als: Harmoniae evangelicae libri quatuor, in quibus evangelica historia ex quatuor Evangelistis in unum est contexta, ut nullius verbum ullum omissum, nihil alienum immixtum, nullius ordo turbatus, nihil non suo loco positum; omnia vero litteris et notis ita distincta sunt, ut quid cuiusque Evangelistae proprium, quid cum aliis et quibus commune sit, primo aspectu deprehendere queas. Basileae 1537. Diese Evangelienharmonie erlebte mehrere Auflagen, wurde ins Deutsche übersetzt und blieb lange Zeit für manche protestantische Exegeten maßgebend. Ja Osiander's Anhänger Karl Molinäus wollte den Meister noch an Konsequenz übertreffen und hielt deshalb im Gegensatz zu demselben z. B. fest, daß die Erzählungen von dem Aehrenrupfen und der Heilung der verdorrten Hand bei Lukas (6, 1—11) und bei Matthäus (12, 1—15) nicht identisch seien. So in seinem Werke: Collatio et unio quatuor Evangelistarum D. N. J. C. eorum serie et ordine absque ulla confusione permixtione vel transpositione servato cum exacta textus illibati recognitione. Parisiis 1565.

Es ist leicht einzusehen, daß eine derartige Evangelienharmonie ganz und gar unannehmbar ist, da sie auf einem falschen Inspirationsbegriffe ruht, mit der Schrifterklärung der Kirchenväter und aller Theologen früherer Jahrhunderte im Widerspruch steht, und in Wahrheit die Erzählungen der Evangelien nicht zu einer Harmonie, sondern zu einer schreienden Disharmonie verbindet.

Hätten die Evangelisten eine Chronik oder eine Biographie Christi in des Wortes moderner Bedeutung schreiben wollen,

dann könnte man die Auffassung Osiander's noch in etwa gelten lassen. Das ist aber ganz und gar nicht der Fall. Markus hebt seine Schrift an mit den Worten: „Anfang des Evangeliums Jesu Christi, des Sohnes Gottes." Ebenso pflegte man schon seit den ältesten, vielleicht schon seit den apostolischen Zeiten als Ueberschrift über die Werke der Evangelisten zu setzen: „Das heilige Evangelium nach Matthäus, Markus, Lukas, Johannes".

Welches ist nun der Sinn dieser Worte? Der Ausdruck „Evangelium", d. h. „frohe Botschaft", ist die griechische Uebersetzung des hebräischen Wortes: bisser, b'sora. Der Ausdruck Evangelium ist also nicht erst christlichen Ursprunges, sondern aus dem alten Testamente nach der Uebersetzung der Septuaginta herübergenommen. So sagt der Prophet Isaias vom Messias: „Der Geist des Herrn ist über mir, weil mich der Herr gesalbt hat; Freudenbotschaft zu bringen (l'basser, *εὐαγγελίσασθαι*, evangelizare) den Armen hat er mich gesandt" (Is. 61, 1). Ebenso spricht der Herr zu dem Propheten: „Steige auf einen hohen Berg, der du Jerusalem die Freudenbotschaft (das Evangelium) verkündest" (Is. 40, 9.). Diese, wie andere Stellen, zeigen klar, daß unter Evangelium nichts anderes zu verstehen ist als die frohe Botschaft vom messianischen Heile.

In diesem Sinne ging das Wort ins neue Testament über und wurde stehende Bezeichnung für die Offenbarung des neuen Bundes, wie die Offenbarung des alten Bundes als „Gesetz und Propheten" bezeichnet wurde (Luc. 16, 16.). So sagt der Heiland: „Dieses Evangelium des (messianischen) Reiches wird auf dem ganzen Erdkreise allen Völkern zum Zeugnisse gepredigt werden" (Matth. 24, 14). Der hl. Paulus rühmt sich, daß ihm das Evangelium anvertraut wurde, und daß durch seine Vermittlung dieses Evangelium an die Thessalonicher erging, nicht im Worte allein, sondern auch in der Kraft und im heiligen Geiste (I. Thess. 1, 5 u. 2, 4.). Er bedauert es, daß nicht Alle dem Evangelium gehorchen, obschon doch das Evangelium Gottes Kraft ist zum Heile für einen Jeden, der da glaubt (Rom. 1, 16 u. 10, 16). Er aber will sich des Evangeliums nicht schämen (Rom. 1, 16), weil er zur Vertheidigung des Evangeliums bestellt ist (Phil. 1, 16). Auch in

Banden für das Evangelium (Philem. 13) frohlockt er, weil diese seine Lage noch mehr zum Fortgange des Evangeliums beigetragen hat, so daß er Hoffnung schöpft, es werden nun die Brüder alle in Einem Geiste mitstreiten für das Evangelium (Phil. 1, 12. 27). Er kannte ja die Verheißung des Herrn, daß Alle, die um des Evangeliums willen ihr Leben verlieren, dasselbe gewinnen (Marc. 8, 35). — Man versuche nur einmal an diesen Stellen anstatt des Wortes „Evangelium" „Biographie Christi" einzusetzen, und man wird sich ohne Schwierigkeit überzeugen, daß diese beiden Begriffe mit nichten zusammenfallen. Das Evangelium ist vielmehr die Predigt vom Heilande, seiner Lehre, seinen Thaten, seinen Verheißungen, seinem Reiche, mit einem Worte, es ist die christliche Glaubens- und Sittenlehre. Darum kann es auch nur Ein Evangelium geben, und wenn Jemand ein anderes Evangelium verkündet, so ist er verflucht (Gal. 1, 6—8).

Unter den ersten Predigern der christlichen Glaubens- und Sittenlehre befanden sich auch die vier Evangelisten. Auf göttlichen Antrieb haben diese dann einen Abriß ihrer Predigt, bezw. der apostolischen Predigt, schriftlich niedergelegt, und diese Aufzeichnungen wurden genannt „Das heilige Evangelium nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes". Ganz füglich können wir also diesen Titel übersetzen „christliche Heilsbotschaft nach der Predigt des Matthäus" u. s. w.

Es war aber vollkommen naturgemäß und durch die Sache selbst gegeben, daß diese Darstellung der Glaubens- und Sittenlehre das Leben des Heilandes zur Unterlage wählte; denn dieses Leben gehörte in seinen wichtigsten Ereignissen zu jenen Artikeln, die von jedem Christen geglaubt werden müssen. Ferner hat der Herr den größten Theil der geoffenbarten Wahrheiten in seinen Reden selber vorgetragen; wie naheliegend und berechtigt ist da der Wunsch, diese Wahrheiten gleichsam aus dem Munde des Herrn und, soviel als möglich, mit seinen eigenen Worten zu vernehmen! Wie mancher Ausspruch, wie manches Gleichniß sind gerade deshalb so rührend und ergreifend, weil sie von den gottmenschlichen Lippen gekommen sind! Es klingt ganz anders, wenn der Heiland sagt: „ich bin der gute Hirt", als wenn irgend ein Glaubensbote den Erlöser mit einem guten Hirten verglichen hätte. Waren nicht die sieben Worte am Kreuze, dieses Testament des sterbenden Messias, eben weil sie

von einem solchen Munde unter solchen Umständen gesprochen wurden, stets eine unerschöpfliche Quelle der Belehrung, des Trostes, der Erbauung für so viele Seelen? Endlich findet die christliche Lehre im Leben des Heilandes ihren entsprechendsten Hintergrund, von welchem sie sich klarer, lebhafter und anziehender abhebt; es wird ihr Seele und Leben eingehaucht, so daß sie in allen ihren Zügen dem Gedächtnisse leichter eingeprägt, dem Verständnisse zugänglicher und dem Herzen theurer gemacht wird. Die Glaubenslehre hat in der Person des Heilandes ihren Mittelpunkt, die Sittenlehre in seinem Leben ihren getreuesten Ausdruck gefunden. Aus diesem Grunde wird auch noch heutzutage sowohl dem christlichen Kinde als den noch unbekehrten heidnischen Völkern der erste Abriß der christlichen Lehre an dem Leitfaden der heiligen Geschichte klar gemacht. Die von dem geschichtlichen Boden losgelöste, rein begriffliche Darstellung der Glaubens- und Sittenlehre bezeichnet für den Einzelnen, wie für die Kirche eine spätere Entwicklungsstufe.

Man kann demgemäß die Evangelien wohl eine Lebensgeschichte Christi nennen, insoferne ausgewählte Züge aus diesem Leben gleichsam als Kette für die Verwebung der christlichen Lehre dienen; nicht aber in dem Sinne, als ob die Evangelisten mit der Auffassung und Absicht eines modernen Geschichtschreibers Alles, was sie vom Leben des Herrn wußten, mit größtmöglicher Genauigkeit hätten darstellen wollen. Der späteste unter den Evangelisten, der hl. Johannes, sagt ausdrücklich: „Jesus hat noch viele andere Zeichen vor den Augen seiner Jünger gethan, welche nicht in diesem Buche geschrieben stehen. Wollte man das Einzelne aufschreiben, so würde, glaube ich, die Welt nicht einmal die Bücher fassen können, welche zu schreiben wären" (Joa. 20, 30 u. 21, 25). Hier spricht der Evangelist es also klar aus, daß er aus der Lebensgeschichte Jesu eine für seinen Zweck entsprechende Auswahl getroffen habe. Das Gleiche ergibt sich übrigens für jeden aufmerksamen Leser der Evangelien aus der Art der Darstellung selber, da an zahlreichen Stellen ganze Reihen von wohlbekannten Begebenheiten mit offenbarer Absichtlichkeit übergangen werden.

Wir dürfen uns somit nicht im Mindesten wundern, wenn der eine Evangelist ausläßt, was der andere berichtet. Jeder hat eben für seine Leser das Passendste oder Wissenswertheste ausgewählt. So führt Matthäus für seine jüdischen Leser die

Rede des Herrn über das Verhältniß des alten und neuen Bundes ausführlich an (Matth. 20, 5 ff.), während Markus und Lukas dieser Auseinandersetzung mit keiner Silbe erwähnen, weil dieselbe für ihre heidenchristlichen Leser von geringerer Bedeutung war.

Um also aus den vier Evangelien ein möglichst getreues Lebensbild des Heilandes herzustellen, müssen wir die zerstreuten Angaben sammeln und in richtiger Reihenfolge ordnen. Welches aber ist der Weg, den wir bei der Ausführung dieser Aufgabe einzuschlagen, welches die leitenden Grundsätze, die wir zu befolgen haben?

2. Wenn man gewisse Evangelienharmonien liest, so muß man nothgedrungen zu dem Schlusse kommen, daß nach der Anschauung der Verfasser die Evangelisten Alles bunt durcheinander erzählt haben, wie es ihnen eben in den Sinn kam. Darum werden zum Zwecke der Harmonisirung die einzelnen evangelischen Berichte ganz willkürlich auseinandergerissen und wieder zusammengefügt, ohne daß man sich auch nur bemüht, einen Grund für dieses Vorgehen anzugeben. Man denkt sich: Es könnte wohl so geschehen sein; oder es wäre schön, wenn es so geschehen wäre; also reihen wir die Ereignisse nach dieser wahrscheinlichen oder schönen Ordnung an einander, dann haben wir eine Evangelienharmonie. Warum auch nicht? Irgend eine Ordnung ist doch besser als gar keine; und da wir in den Evangelisten gar keine Ordnung zu entdecken vermögen, so muß man uns gestatten, irgend eine beliebige Ordnung herzustellen. Man behandelt, wie P. Coleridge ganz richtig sagt, die Evangelien wie eine Raritätenkammer, die man neu ordnet, oder wie einen Steinbruch, aus dem man sich nach Belieben Material herausholt (The Life of our Life. London 1876. Vol. 1. p. XXXVIII). Auf diesem Standpunkte stehen thatsächlich eine so große Anzahl von sog. Evangelienharmonien, daß es gar nicht nöthig ist, einzelne Beispiele anzuführen. Man kann aufs Gerathewohl ein paar der gewöhnlichen Werke der Art mit einander vergleichen und wird sich von der Richtigkeit des Gesagten leicht überzeugen. Freilich wagen die Verfasser die völlige Ordnungslosigkeit der Evangelisten nicht so gerade heraus zu behaupten, sondern machen dieselbe einfach stillschweigend zur Voraussetzung. Und doch, wie unhaltbar ist eine solche Annahme.

Es ist ja zu selbstverständlich, um eines Beweises zu

bedürfen, daß die Evangelisten bei ihren Berichten aus dem Leben Jesu irgend eine Ordnung befolgten, nicht aber in planlosem Durcheinander bald diese, bald jene Begebenheit ohne Rücksicht auf Zusammenhang anführten. Was wir von jedem ordentlichen Schriftsteller erwarten, das müssen wir um so mehr bei inspirirten Schriftstellern voraussetzen. Weil die Evangelisten aber nicht als Biographen, sondern als christliche Glaubensboten schrieben, so konnten sie ihre Erzählung nach einer doppelten Rücksicht ordnen, indem sie entweder die Thatsachen nach ihrer geschichtlichen Aufeinanderfolge anführten und so die zu predigenden Lehren in derselben Ordnung zum Ausdruck brachten, wie der Herr selber es in seinem Leben gethan; oder aber, indem sie ohne Rücksicht auf die Zeitfolge das sachlich Verwandte zusammenstellten. Sachliche oder chronologische Ordnung, oder eine gewisse Verbindung von beiden muß sich also nothwendig in den Evangelien finden. Doch muß auch im letzten Falle die eine oder andere Ordnung entschieden vorwalten, so daß entweder die sachliche oder die chronologische Zusammengehörigkeit nur gelegentlich als bestimmender Grund bei der Darstellung mitwirkt, da eine vollständige Vermischung der beiden Ordnungen eben wieder die größte Unordnung wäre. Dagegen könnte ein Evangelist ganz zweckentsprechend bei einem Theile seines Werkes, z. B. bei der Darstellung gewisser Lehren des Herrn, die sachliche Ordnung wählen, während er bei einem andern Theile, z. B. bei dem Berichte über das Leiden Christi, der chronologischen Ordnung den Vorzug gibt. Nur müßte in diesem Falle der Wechsel klar genug hervortreten.

Es ist nun auf den ersten Blick einleuchtend, daß nicht alle Evangelisten dieselbe Ordnung eingehalten haben; manche Thatsachen finden sich z. B. bei Matthäus in einer andern Aufeinanderfolge als bei Markus oder Lukas. Für uns handelt es sich nun vor Allem darum, wer von ihnen die chronologische Ordnung befolgt hat, und wer nicht; oder wo er sie befolgt hat, und wo nicht; denn wir wünschen ein geschichtliches Lebensbild des Heilandes herzustellen, also die Begebenheiten nach der Zeitfolge zu ordnen.

Wir müssen vorab die drei ersten Evangelisten ins Auge fassen, da sie so ziemlich denselben Gegenstand, nämlich, abgesehen von der Leidensgeschichte, beinahe ausschließlich das Wirken des Herrn in Galiläa behandeln, weshalb sie unter dem Ausdrucke

„Synoptiker" zusammengefaßt werden. Der hl. Johannes dagegen erzählt fast nur von dem Auftreten Christi in Jerusalem und füllt so die von den übrigen Evangelisten gelassene Lücke aus.

Aus der Kindheit des Herrn haben wir Berichte von Matthäus und Lukas. Daß die Thatsachen in diesem Abschnitte in chronologischer Ordnung erzählt werden, ergibt sich aus der Natur der Sache. Es handelt sich also nur um das öffentliche Leben Christi. Aber auch hier finden wir wieder ziemlich vollständige Uebereinstimmung von dem Augenblicke an, wo die Evangelisten den Tod Johannes des Täufers erzählen (Matth. 14 ff. Marc. 6 ff. Luc. 9 ff.), doch so, daß der eine Evangelist Einzelheiten anführt, die der andere ausläßt. Wenn wir nun diese übereinstimmenden Abschnitte betrachten, so wird uns sofort klar, daß in denselben von den Evangelisten die chronologische Ordnung befolgt worden ist; es ist zwischen den einzelnen Begebenheiten eben kein anderer Zusammenhang als der geschichtliche zu entdecken.

So kann also in Bezug auf die größern Abschnitte des Lebens Christi ein Zweifel nur bestehen rücksichtlich der Anordnung jener Thatsachen, die zwischen dem ersten öffentlichen Auftreten des Herrn und dem Tode des Johannes des Täufers in der Mitte liegen. Für diese Zeit nun stehen die Berichte des Markus und Lukas auf der einen, der des Matthäus auf der andern Seite.

Es ist nicht richtig, was man bei manchen Exegeten lesen kann, Markus stimme in seiner Anordnung fast vollständig mit Matthäus überein. P. Lohmann hat als Anhang zu seinem Leben Jesu in übersichtlichen Tabellen die Parallelstellen aus den vier Evangelisten neben einander gesetzt. Aus diesen Tabellen geht augenscheinlich hervor, daß die Anordnung bei Markus 1, 21—6, 14 eine wesentlich andere ist als bei Matthäus 4, 23—14, 1; während die Parallelstellen bei Markus und Lukas ganz genau die gleiche Reihenfolge aufweisen. Mit Recht hat schon Wieseler[1]) gesagt: „Wenn wir die Darstellung der Evangelisten (Markus und Lukas) . . . mit einander vergleichen, so ist sie nach ihren Thatsachen, Orts- und Zeitbestimmungen so durchaus einstimmig, wie sie billiger Weise bei zwei verschiedenen Referenten nur erwartet werden kann. Einzelne

[1]) Chronol. Synopse, Hamburg 1843, S. 283.

Abweichungen sind nur Ergänzungen und Näherbestimmungen des Einen durch den Andern, also keine Widersprüche, sondern dankenswerthe Erweiterungen des geschichtlichen Thatbestandes."

3. Wo ist nun chronologische Ordnung, bei Matthäus oder bei Markus und Lukas? Bis zu diesem Jahrhundert antworteten die meisten Exegeten im Anschlusse an den hl. Augustin: Bei keinem, da alle drei ihre Erzählung nach sachlichen Rücksichten geordnet haben. Diesen Standpunkt vertritt einer der vortrefflichsten Schrifterklärer des 16. Jahrhunderts, Cornelius Jansenius, Bischof von Gent († 1576). Derselbe veröffentlichte im Jahre 1549 eine Concordia Evangelica, zu der er später einen ausführlichen Kommentar schrieb. Gleich im Anfange macht er die Bemerkung, Lukas befolge nur im allgemeinen die geschichtliche Ordnung, in den Einzelheiten aber verlasse er dieselbe nicht selten. So trägt denn auch Jansenius kein Bedenken, aus allen vier Evangelisten Stellen herauszuheben und anders zu ordnen. Bei diesem Vorgehen könnte man sich wundern, daß eine im ganzen noch so annehmbare Harmonie zustande gekommen ist; denn wenn man die Inhaltsangabe bei P. Lohmann mit der bei Jansenius vergleicht, so ergibt sich für die bei weitem größte Masse des Stoffes wesentlich dieselbe Anordnung. Woher das, da doch hier und dort so ganz verschiedene Grundsätze befolgt werden? Die Erklärung ist sehr einfach. Bei jenen Ereignissen, welche von allen Evangelisten in derselben Reihenfolge erzählt werden, liegt kein Grund vor, eine andere Anordnung zu versuchen; denn eben die Uebereinstimmung zeigt, daß in diesen Fällen die Evangelisten nach keinem andern Gesichtspunkte als nach dem der chronologischen Aufeinanderfolge erzählt haben. Außerdem aber finden sich auch in den übrigen Abschnitten eine Menge einzelner chronologischer Angaben, die der aufmerksame Leser der heiligen Schrift nur zu sammeln braucht, um für eine weitere Reihe von Thatsachen den geschichtlichen Zusammenhang zu ermitteln.

Das ist aber gerade das Verdienst des Jansenius, daß er all diese Angaben genau abwägt und mit einander vergleicht, wodurch es ihm gelingt, die unzweifelhaft richtige Ordnung in zahlreichen Fällen herauszufinden. So beweist er z. B. im 36. Kapitel aus dem Aehrenrupfen der Jünger, daß dieses Ereigniß kurz nach Ostern stattgefunden haben muß, und daß somit das

öffentliche Leben Christi vier Osterfeste umfaßt. Damit ist aber eine der grundlegenden harmonistischen Fragen gelöst. In ähnlicher Weise untersucht nun Jansenius mit großer Genauigkeit und großem exegetischen Geschicke alle chronologischen Angaben der Evangelisten. Das ist der Grund, weshalb er im großen Ganzen ein geschichtlich richtiges Bild vom Leben Jesu entworfen hat. Was mit diesen Mitteln zu leisten war, hat er so ziemlich vollständig geleistet. Die folgenden Exegeten, die seinen Standpunkt theilten, machten nur schwache Versuche, die Sache weiter zu fördern. Es ist für lange Zeit auch bei den besten Erklärern der heiligen Schrift eine gewisse Entmuthigung in Bezug auf die Evangelienharmonie bemerkbar. Man begnügte sich, einzelne chronologische Angaben der Evangelisten eingehender zu erörtern, wie dies vorzüglich Salmeron in seinem großen, auch heute noch werthvollen Werke gethan hat; aber die Evangelienharmonie als Ganzes konnte lange Zeit keinen rechten Fortgang gewinnen. Man beruhigte sich bei dem Gedanken, Unmögliches könne eben nicht verlangt werden. Wenn aber thatsächlich kein Evangelist in chronologischer Ordnung schreiben wollte, dann ist etwas wesentlich Besseres, als Jansenius geleistet hat, ein Ding der Unmöglichkeit.

4. So war also der Stand der Frage, als der Oratorianer Bernhard Lamy es unternahm, das bis daher Unerreichte zu versuchen. In der Vorrede zu seinem im Jahre 1689 zum ersten Male herausgegebenen Commentarius in Harmoniam sive Concordiam quatuor Evangelistarum sagt er: Quaeritur vera series actuum et sermonum Domini. Quam autem propono, tam nova est, ut, nisi fallor, nulla hactenus satis bene digesta sit vitae D. N. J. C. historia. Quod dico, ut novitate rei excitatus, Lector, animum advertas, nec ut cramben repetitam fastidias praesens opus sed evolvas, excutias et judices. Worin besteht nun der neue Plan? Hoc potissimum discrimine differt a ceteris quam concinnavi Harmoniam, quod Matthaeum et Joannem oculatos testes sequar, certo tenens, eos ab ordine, quo omnia fecit et dixit Dominus, non discedere. Hac ex sententia derivantur, quae nova profero et a vulgatis opinionibus diversa.

Lamy will seine Ansicht aus alten Kirchenschriftstellern beweisen. Natürlich kann er das nicht. Er beruft sich auf Papias

und Hieronymus, welche bezeugten, daß Markus nicht chronologisch schreibe. Daraus schließt er, das Gleiche müsse auch von Lukas gelten. Allein, wenn das auch richtig wäre, so folgt daraus doch nicht, daß Matthäus nach der geschichtlichen Reihenfolge erzählt; im Gegentheil glaubten, wie wir gesehen, die alten Schriftsteller, daß seine Anordnung ebenso wenig streng chronologisch sei, wie die des Markus und Lukas.

Zudem ist Lamy's Meinung aus innern Gründen ganz sicher falsch, da dem Matthäusevangelium von Kapitel 5—14 offenbar eine sachliche Eintheilung zu Grunde liegt. Nachdem der Evangelist in den vier ersten Kapiteln das Leben des Herrn bis zu seinem öffentlichen Auftreten erzählt, und zwar unter stetem Hinweis auf die messianischen Prophezeiungen, gibt er Kapitel 5—7 einen Abriß der Lehre Christi, vorzüglich im Gegensatz zur Lehre der Pharisäer; Kapitel 8 und 9 eine Uebersicht über die Wunder, durch welche Christus seine Macht über alle Gebiete der Körper- und Geisterwelt darthut und sich als den von Gott versprochenen Erlöser bewährt; Kapitel 10 einen Unterricht über das Apostolat, und zwar weitläufig über die Leiden, welche den Aposteln bevorstehen, da doch der Heiland selbst ausdrücklich sagt, hierüber habe er seine Jünger erst gegen Ende seiner Laufbahn belehrt (Joa. 16, 5); Kapitel 11 und 12 im Anschluß an die Sendung Johannes des Täufers eine Auseinandersetzung über die Beweiskraft der Wunder für die Messianität Christi und über die hartnäckige Verblendung der Juden; Kapitel 13 eine Reihe von Gleichnissen über das messianische Reich. Wenn wir Kapitel 10—13 zusammenfassen unter dem Titel: Die Begründung und das Wesen des Reiches Christi, so behandelt Matthäus in den fraglichen neun Kapiteln erstens die Lehre Christi, zweitens die Wunder Christi, drittens das Reich Christi. Hätte der Evangelist selbst diese Ueberschriften über die drei Abschnitte gesetzt, so würde Niemand bezweifeln, daß eine sachliche und keine chronologische Anordnung getroffen sei. Aber auch ohne dies ist es klar genug, daß Christus nicht eine Zeit lang nur gelehrt, eine Zeit lang nur Wunder gewirkt, eine Zeit lang nur über den Unglauben der Pharisäer geredet, eine Zeit lang nur Parabeln vorgetragen habe. Matthäus predigte und schrieb zunächst für seine Stammesgenossen, die Juden. Diesen mußte jedoch als Hauptlehre vorzüglich eingeprägt werden, daß Christus der von den Propheten verheißene

Messias sei. Die Propheten hatten den Messias geschildert als Lehrer der Völker (z. B. Is. 55, 4), als einen großen Wunderthäter (z. B. Is. 35, 4 ff.), als den Stifter eines neuen Gottesreiches (z. B. Is. 60 ff.); sie hatten den Unglauben eines großen Theiles von Israel vorausgesagt (z. B. Is. 53) und als Strafe dafür Verblendung und Herzensverhärtung verkündigt (z. B. Is. 6, 9); selbst das Reden in Parabeln war vorbildlich angedeutet (Ps. 77, 2). Matthäus predigte und schrieb nun, wie es für Juden, die dies Alles wußten, angemessen war. Er zeigt, wie Christus alle Kennzeichen des Messias an sich trug, und geht erst, nachdem er so die Messianität bewiesen, zu einer fortlaufenden Darstellung des Lebens Christi über. Man braucht nicht gerade für das ganze Evangelium Matthäi einen apologetischen Zweck anzunehmen; es genügt und ist auch einfacher zu sagen: Matthäus hat die Botschaft vom messianischen Heile verkündet in der Weise, wie sie Juden verkündet werden mußte, und zwar Juden, denen wie allen ihren Zeitgenossen manche Lehren Christi und manches Ereigniß aus seinem Leben ein Stein des Anstoßes waren. Gerade mit Rücksicht auf diese Vorurtheile mußte das Mitzutheilende ausgewählt werden. Darum stimmen auch heutzutage die Exegeten wohl alle darin überein, daß die Kapitel 5—14 bei Matthäus nicht nach einem chronologischen Prinzip geordnet sind.

Lamy's Hauptgrundsatz ist also durchaus unrichtig; die Folge war, daß sein Harmonisirungsversuch total mißglücken mußte. Er setzt ein Jahr zu wenig an für die öffentliche Thätigkeit Jesu und schiebt deshalb zwischen die Hochzeit von Kana und die erste Tempelreinigung eine lange Reihe von Ereignissen ein, die dort unmöglich Platz haben, so die Predigt Jesu in den Synagogen von Galiläa, die Wahl der Apostel, die Bergpredigt, die darauf folgenden Wunder, die Aussendung der 72 Jünger u. s. w. Darum hat Lamy's Versuch auch wenig Freunde und Vertheidiger gefunden. Im Allgemeinen blieb es beim Alten. Was Anton Arnauld in seiner 1653 erschienenen Historia et Concordia evangelica sagt, keine Evangelienharmonie sei der von Jansenius vorzuziehen (Migne, Curs. s. Script. XXI. col. 15), das war die Auffassung der meisten Exegeten, so daß fast alle spätern Arbeiten auf diesem Gebiete nur von dem Bestreben nach übersichtlicherer Anordnung des Stoffes geleitet wurden.

5. Der erste, der entschlossen einen andern Weg einschlug, scheint der Benediktiner Augustin Calmet gewesen zu sein. Seinem im Jahre 1715 französisch geschriebenen und später von Mansi ins Lateinische übersetzten Commentarius literalis in omnes libros novi Testamenti schickte er eine kurze Evangelienharmonie voraus. In der Einleitung sagt er über das Matthäusevangelium: Si hoc Evangelium cum ceteris conferatur, rerum gestarum seriem aliter ab illo atque apud alios dirigi statim apparebit; quod mire torquet chronologos et interpretes. Alii temporum ordinem secutum ajunt, alii vero neglexisse putant; facilius enim unus ordinem temporis quam tres invertisse creduntur. Accedit huic opinioni suffragium ex S. Marco, qui in reliquis S. Matthaeum historiae ducem secutus, alium tamen chronologiae ordinem servat. Unde vero id in Matthaeo? casune an industria? Incertum plane . . . Utut res habuerit se, nos in Chronologia nostra atque rerum serie deducenda S. Marco, S. Lucae et S. Joanni ita haesimus, ut a S. Matthaeo post caput IV, 22 usque ad XIV, 13. penitus recederemus (Ed. Wirceb. 1787, S. 23 f.).

Calmet faßt demgemäß den Prolog des hl. Lukas so auf, daß er den Evangelisten sagen läßt, er wolle in chronologischer Ordnung erzählen. Wann diese Deutung zuerst aufgekommen, ist nicht bekannt. Cardinal Tolet sagt in seinem Kommentar: Quidam recentiores ex hoc loco colligunt, Lucam servasse in omnibus ordinem temporum, quibus gesta sunt. Wer aber die Quidam recentiores seien, erfahren wir nicht. Jedenfalls erklären die bedeutendsten Exegeten jener Zeit die Anordnung des Lukasevangeliums nur in den Hauptzügen, nicht aber in den Einzelheiten für geschichtlich. Die gewöhnliche Formel lautet: Servavit quidem ordinem temporis in praecipuis, non tamen in omnibus. So außer Tolet auch Jansenius, Maldonat, Salmeron, Barradius u. s. w. Erst in unserm Jahrhundert traten die meisten Schrifterklärer für den durchweg chronologischen Charakter des Lukasevangeliums ein. So unter den Katholiken Hug, Patrizi, Coleridge, ganz besonders aber Grimm in seinem vorzüglichen Werke: „Die Einheit der vier Evangelien“ (Regensburg 1868); unter den Protestanten hauptsächlich Wieseler in seiner „chronologischen Synopse“. Auf dem gleichen Standpunkte steht auch die

Evangelienharmonie des P. Lohmann. „Mit den meisten neuern Exegeten ist der Verfasser der Ueberzeugung, daß Lukas in geschichtlicher Reihenfolge schreiben wollte, und daß sich mit Hilfe von Lukas und Johannes eine chronologische Darstellung des öffentlichen Lebens Jesu geben läßt, die auf objektiver und solider Grundlage beruht".

6. Die Gründe für diese Auffassung sind so oft und so eingehend auseinandergesetzt, angegriffen und vertheidigt worden, daß es unnütz, ja unmöglich wäre, hier Alles des genauern zu besprechen. Wir wollen darum kurz nur jene Gründe angeben, die uns durch alle Einwendungen gegen den chronologischen Charakter des dritten Evangeliums bisher nicht im mindesten erschüttert scheinen.

Zunächst müssen wir zweifelsohne annehmen, daß Lukas irgend eine Ordnung in seiner Erzählung befolgt hat, zumal nach den einleitenden Worten, in denen doch, wenn dieselben überhaupt einen Sinn haben, eine geordnete Darstellung im allgemeinen versprochen wird. Welches aber ist diese Ordnung oder welches ist der Plan des Evangelisten, wenn Lukas die Begebenheiten nicht nach ihrer geschichtlichen Reihenfolge erzählen will? Das weiß Niemand zu sagen. Man vergleiche nur die Exegeten, welche sachliche oder logische Ordnung herausfinden wollen, und man wird sehen, daß kaum zwei mit einander übereinstimmen. Wenn Lukas im Prolog eine sachliche Ordnung versprochen hat, so ist er in der Ausführung seines Versprechens nicht glücklich gewesen, da es nach neunzehn Jahrhunderten noch nicht gelungen ist, diese Ordnung zu entdecken.

Bei Matthäus finden wir eine Verbindung von chronologischer und sachlicher Anordnung; aber beiderlei Partieen heben sich klar von einander ab. Bei Lukas kann man eine solche Verbindung beider Darstellungsweisen nur annehmen, wenn man ein beständiges Uebergehen der einen in die andere zugibt, so daß man sagen muß: Hier ist chronologische Ordnung, hier logische, jetzt hängen die Erzählungen nur geschichtlich, jetzt nur sachlich zusammen, jetzt sind sie nur äußerlich neben einander gesetzt ohne jeden innern Zusammenhang. Das heißt mit andern Worten: Lukas hat ziemlich planlos erzählt; es geht so bunt durcheinander, als man es bei einem so einfachen Gegenstande nur erwarten kann. Wenn man also auch den Sinn des Prologes in der Weise abblaßt, daß man Lukas nur sagen

läßt, er wolle nicht ohne alle Ordnung schreiben, so dürfte es noch schwer genug halten, auch diese wenigsagende Versicherung zu rechtfertigen. Da wir also entweder keine oder so gut wie keine Ordnung, oder aber chronologische Ordnung annehmen müssen, so dürfte es doch gerathener sein, uns für diese letztere Alternative zu entscheiden.

Ferner „wird die Annahme, daß Lukas in seiner Darstellung chronologisch verfährt, dadurch noch mehr erhärtet, daß seine Anordnung, von unbedeutenden Einzelheiten abgesehen, durchweg mit der des Evangelisten Markus übereinstimmt". (So der Upsalaer Professor W. Rudin, zitirt bei P. Lohmann S. IV.). In der That ist diese Uebereinstimmung weder wegzudisputiren noch anders als unter der Voraussetzung der beiderseitigen geschichtlichen Anordnung zu verstehen. Selbst angenommen, Markus habe die Evangelien von Matthäus und Lukas als Vorlage benutzt, so bleibt doch noch zu erklären, warum er dem Matthäus in der Auswahl des Stoffes, dem Lukas in der Anordnung folgte. Die einzige befriedigende Antwort ist: Weil Markus in geschichtlicher Reihenfolge erzählen wollte und diese Ordnung bei Lukas und nicht bei Matthäus vorfand. Wenn man hiergegen einwendet, daß der eine Evangelist Manches berichte, was der andere auslasse, so hat das auf unsere Frage gar keinen Bezug. Niemand behauptet ja, Lukas habe alle Ereignisse aus dem Leben Christi erzählt, sondern was er erzähle, das habe er chronologisch erzählt, d. h. was er früher berichte, das sei auch geschichtlich früher; und was er später mittheile, das sei auch später geschehen. Dieses bleibt aber vollkommen wahr, wenn wir auch aus den übrigen Evangelisten kleine oder große Einschaltungen machen müssen[1]).

Dann endlich der Prolog des Lukas selber: „Da nun einmal Viele es versucht haben, die unter uns vollbeglaubigten Thatsachen in geordneter Erzählung darzulegen, so wie diejenigen es uns überliefert haben, welche von Anfang an Augen-

[1]) Wieseler (Synopse S. 27) schreibt: „Es ist freilich wahr, daß selbst die chronologische Art des Johannes und Lukas den modernen Ansprüchen an Präcision und Ausführlichkeit und vielleicht auch dem subjektiven Wunsche des Christen, von seinem Christus ein möglichst bestimmtes Bild zu haben, nicht überall und durchaus entspreche . . . Aber wir müssen bedenken, daß eine Bestimmbarkeit nach Tag und Datum eine Forderung ist, welche selbst in moderner Zeit nur von eigentlichen Tagebüchern geleistet wird, daß eine durchgehende, ich möcht' es nennen,

zeugen und Diener des Wortes gewesen sind, so entschloß auch ich mich, nachdem ich von Anbeginn Allem genau nachgegangen bin, es Dir, bester Theophilus, der Reihe nach (καθεξῆς) aufzuschreiben, damit du die Unumstößlichkeit der dir gewordenen Unterweisungen einsehest".

Diejenigen, welche nichts von einer chronologischen Ordnung bei Lukas wissen wollen, suchen hauptsächlich nachzuweisen, daß das Wort καθεξῆς nicht nothwendig von der Zeitfolge verstanden werden müsse. Ganz richtig! aber damit ist die Frage nicht gelöst; es handelt sich nicht darum, was καθεξῆς an und für sich bedeuten kann, sondern was es im Zusammenhang bei Lukas wirklich bedeute. Daß καθεξῆς sich auch auf die Zeit beziehen könne, geben alle zu; Lukas selbst gebraucht es so (z. B. Act. 11, 4 und sonst öfter). Das Wort kann zwar ebenfalls die mehr allgemeine Bedeutung von systematischer Ordnung überhaupt haben. Aber will denn etwa der Evangelist dem Theophilus versichern, er (Lukas) verstehe die Thatsachen so geschickt systematisch zu verknüpfen, daß Alles die höchste Wahrscheinlichkeit gewinne, und seinem Leser alle etwa noch vorhandenen Zweifel schwinden müssen? Eine Reihe geschichtlicher Thatsachen so geschickt systematisch ordnen wollen, daß aus dieser Anordnung die Zuverlässigkeit und Unumstößlichkeit des Gesagten hervorgeht, das heißt in bester Form sich als gewandten Geschichtsbaumeister einführen, was man denn doch einem Evangelisten schwerlich unterschieben wird. Lukas sagt nicht bloß: Ich will dir die Thatsachen aufschreiben, damit du sie mit mehr Muße überlegen kannst; sondern er sagt: Ich will dir sie in einer solchen Ordnung aufschreiben, daß du überzeugt werden sollst. Dazu der Gegensatz zu denjenigen, welche bisher die Geschichte Christi dargestellt haben, ein Gegensatz, der doch zu klar ausgesprochen ist, um einfach weggeleugnet werden zu können. Soll Lukas nun etwa sagen wollen: Die bisherigen Berichterstatter verstanden sich wenig auf künstliche Anordnung; sie verstanden es nicht, ihre Erzählungen plausibel

ängstliche chronologische Präcision der Art für das geschichtliche Verständniß eines Lebens überhaupt gar nicht erforderlich ist, daß für letzteres vielmehr Alles darauf ankommt, die Succession der einzelnen Begebenheiten, also die ihnen eigenthümliche Stelle im Zusammenhange der ganzen Lebensentwicklung aufzufinden, um demgemäß das innere Gesetz dieser Entwicklung, deren Richtung und Fortschritt mit möglichster Sicherheit nachweisen zu können".



zu machen; darum will ich dir jetzt ein System der Thaten und Lehren Jesu vorlegen, welches durch seine kunstgerechte Anordnung all deine Zweifel beseitigen wird. Das wäre ziemlich naiv und dürfte bei Theophilus das Gegentheil der angestrebten ἀσφάλεια hervorgebracht haben. Da ist es doch viel einfacher zu erklären: Weil die verschiedenen Erzählungen, die über das Leben Christi im Umlauf sind, an geschichtlichen Ungenauigkeiten leiden und durch ihre daraus entspringenden Widersprüche Zweifel erwecken, darum will ich dir alles mit der größtmöglichen geschichtlichen Genauigkeit darstellen, damit du weißt, woran du dich zu halten hast. Die richtige Ordnung (das ἀνατάξασθαι) war es gerade, was den πολλοί, denen Lukas sich gegenüberstellt, nicht gelungen war. Der Evangelist deutet nicht an, jene hätten Falsches erzählt, sondern sie hätten es nicht in der richtigen Ordnung erzählt. Darum ist sein Zweck wesentlich auf die Herstellung dieser Ordnung gerichtet. Was könnte ungesuchter sein, als diese Erklärung?

Zudem sagt Lukas: er wolle alle jene Thatsachen, die er von ihrem Anfang an genau untersucht habe, der Reihe nach aufschreiben. Geschichtliche Thatsachen, die man in ihrem ganzen Verlaufe genau untersucht hat, der Reihe nach aufschreiben, heißt aber dem nächstliegenden und natürlichen Sinne nach, chronologisch erzählen wollen.

Und wie beginnt Lukas mit der Ausführung seines Planes? Gleich der nächste Satz nach dem Prologe ist eine chronologische Bestimmung: „Es war in den Tagen des Herodes, des Königs von Judäa", und von da ab gehen die Zeitbestimmungen fortgesetzt durch das ganze Evangelium durch. „Im sechsten Monate ward der Engel Gabriel in eine Stadt in Galiläa gesandt" (1, 26). Jesus wurde geboren unter dem Kaiser Augustus, als Cyrinus Statthalter von Syrien war (2, 1. 2); mit zwölf Jahren kam er in den Tempel (2, 42), mit dreißig Jahren trat er öffentlich auf im fünfzehnten Jahre der Regierung des Tiberius (3, 1. 23); nach seiner Taufe fastete er vierzig Tage (4, 1. 2); dann begann er zu predigen u. s. w. Wenn Lukas so nach seiner Einleitung „die Wendepunkte der Geschichte" angibt und überall den chronologischen Angaben „eine größere Aufmerksamkeit widmet", so gestattet uns dies doch wohl, mit ziemlicher Sicherheit einen Schluß auf die Absicht des Evangelisten zu ziehen und zu sagen: Lukas

hat jene Anordnung beabsichtigt, die in seinem Evangelium so oft klar hervortritt, und nicht eine andere, die bis jetzt noch Niemand hat herausfinden können.

7. Indessen, wenn es auf den Prolog des Lukas allein ankäme, dann hätte wohl schwerlich Jemand an der chronologischen Anlage des dritten Evangeliums gezweifelt. Der Grund für eine andere Erklärungsweise liegt fast einzig in der Schwierigkeit, die konsequente Durchführung des Prinzips in allen Einzelheiten festzuhalten. Man schließt: Die Anlage des Evangeliums ist thatsächlich nicht chronologisch; also kann auch die Einleitung nicht in diesem Sinne gedeutet werden. Allein die Schwierigkeiten sind meistens solche, die man sich selber schafft, indem man entweder Thatsachen bei Lukas und den übrigen Evangelisten für einerlei erklärt, die es durchaus nicht sind, oder indem man die chronologischen Anforderungen überspannt. So z. B. kann man die Bemerkung über die Einkerkerung Johannes des Täufers (3, 19. 20) doch wohl nicht füglich als einen Verstoß gegen die Chronologie betrachten, da aus dem Zusammenhang klar genug hervorgeht, daß der Evangelist seinen Bericht über die Thätigkeit des Täufers mit diesen Worten nur vorläufig abschließen will. Derartige als Parenthesen eingefügte Bemerkungen finden sich ja nicht selten auch bei modernen Geschichtschreibern, die ohne Zweifel chronologisch schreiben wollen. Kein Leser wird dadurch in die Irre geführt werden. Solche Einschiebsel beweisen also nichts gegen die chronologische Ordnung.

Dann aber ist wohl zu beachten, daß im Leben des Heilandes ganz naturnothwendig nicht nur ähnliche Lehrvorträge, sondern auch ähnliche Wunder u. dgl. uns wiederholt begegnen. So z. B. finden wir bei Lukas 8, 16 und 11, 33 dieselbe Lehre mit denselben Worten unter ganz verschiedenen Umständen ausgesprochen. Ebenso werden bei Matthäus 9, 32 ff. und 12, 22 ff. zwei auffallend ähnliche Begebenheiten erzählt, die nicht identifizirt werden können Niemand kann sich über diese Erscheinung wundern. Oder muß nicht auch heutzutage ein Missionär oftmals dieselben Wahrheiten vortragen? Wird er das nicht häufig sogar mit den gleichen Worten thun müssen? Und wenn er überdies eine so allgemeine Wundergabe hätte, wie der Heiland, würde er nicht wiederholt ähnliche Uebel zu heben

haben und dadurch ähnliche Gefühle und Ausdrücke der Verwunderung bei den Zeugen seines Wirkens hervorrufen? Dazu kommt noch, daß der Erlöser seine Thätigkeit auf die „verlornen Schafe des Hauses Israel" und darum auf ein kleines Land beschränkte, so daß seine Zuhörerschaft sich kaum je aus sehr verschiedenartigen Bestandtheilen zusammensetzte. Christus redet für Juden, ihrer Auffassungs- und Ausdrucksweise bequemt er sich an, ihre Vorurtheile bekämpft er, ihre besondern Leiden heilt oder mildert er. Was Wunder, wenn viele ähnliche Züge in seinem Leben vorkommen. Die bloße Aehnlichkeit zwischen zwei Berichten verschiedener Evangelisten gibt uns also noch kein Recht, an ein und dieselbe Begebenheit zu denken. Nur die völlige Uebereinstimmung aller Umstände kann als Beweis für die Identität des Erzählten gelten. So ist z. B. die Szene bei Lukas 4, 16 ff. sehr ähnlich mit der bei Markus 6, 1 ff.; trotzdem handelt es sich um zwei verschiedene Ereignisse, die durch die Angabe der Evangelisten deutlich von einander unterschieden werden. P. Lohmann hat beiden unstreitig die richtige Stelle angewiesen (Leben Jesu Nr. 36 u. 75).

Gar keine Schwierigkeit kann sich daraus ergeben, daß Matthäus ein Faktum anders einreiht als Lukas, weil jener eben, wie wir gesehen, eine sachliche Ordnung hat. Wenn darum auch Matthäus die Teufelaustreibung 12, 22 ff. unter Ereignisse einreiht, die in Galiläa geschehen sind, so hindert nichts anzunehmen, daß das dort Erzählte in Judäa geschehen sei; im Gegentheil ist dieses aus dem Lukasevangelium sicher (P. Lohmann S. 112 Anmerk.). Wie man gegen diese Auffassung auf Markus 3, 22 ff. verweisen kann, ist unverständlich, da hier nur gesagt wird, es seien Pharisäer von Jerusalem nach Galiläa gekommen und hätten dort die Verleumdung von dem Bündnisse Jesu mit Beelzebub ausgestreut. Der Art sind aber alle Schwierigkeiten, die man bis jetzt gegen den chronologischen Charakter des Lukasevangeliums vorgebracht hat. Es liegt also kein Grund vor, von dem natürlichen und ungezwungenen Sinne des Prologes abzugehen; und wir können es kühn als eine wohlbegründete, bisher nicht widerlegte Annahme bezeichnen, daß Lukas und Markus chronologisch schreiben.

Was nun das E v a n g e l i u m d e s hl. J o h a n n e s anbelangt, so wird allgemein zugegeben, daß demselben eine chronologische Anordnung zu Grunde liege. Johannes gruppirt

die Ereignisse nach den heiligen Zeiten und Festen der Juden; und da er überdies die von den anderen Evangelisten zum größten Theile übergangene Wirksamkeit Jesu in Jerusalem schildert, so bietet er einerseits eine sehr willkommene Ergänzung und andrerseits wichtige Hülfsmittel zur richtigen Einreihung der übrigen Thatsachen. Darum muß im allgemeinen für die Evangelienharmonie die Darstellung des dritten und vierten Evangeliums maßgebend sein, während die beiden andern Berichte nur für einzelne chronologische Bestimmungen herangezogen zu werden brauchen.

8. Unter der Voraussetzung, daß Lukas und Johannes chronologisch schreiben, können wir vor allem die wichtige Frage entscheiden: Wie viele Jahre umfaßt das öffentliche Leben Jesu? Die Antwort ist gegeben, wenn wir wissen, wie viele Osterfeste in diese Zeit fallen. Gleich im Anfange des Lehrwandels Christi haben wir ein Osterfest (Joa. 2, 13), die Kreuzigung Christi fällt ebenfalls in die Osterzeit. Je nachdem nun zwischen diesen beiden Endpunkten, ein oder zwei Ostern in der Mitte liegen, umfaßt das öffentliche Leben des Herrn zwei oder drei volle Jahre und etwas darüber. Bei Gelegenheit der wunderbaren Speisung von fünftausend Menschen sagt der hl. Johannes: „Es war aber das Osterfest der Juden sehr nahe" (Joa. 6, 4). Dies ist also das dritte Ostern. Außer diesen dreien wird kein anderes mehr ausdrücklich erwähnt. Trotzdem kann kein Zweifel bestehen, daß wir noch ein viertes, nämlich eines zwischen dem zuletzt erwähnten und dem ersten annehmen müssen, so daß also das um die Zeit der wunderbaren Brodvermehrung einfallende das dritte im öffentlichen Leben des Heilandes ist. Um das einzusehen, behalten wir im Auge, daß dieses dritte Ostern gefeiert wurde, als der hl. Johannes der Täufer schon enthauptet war, wie sowohl aus der Erzählung bei Lukas (9, 9 u. 9, 12 ff.) als aus der bei Markus hervorgeht (Marc. 6, 16 u. 6, 34 ff.), wo ausdrücklich gesagt wird, daß die Enthauptung des Johannes einige Zeit vorher stattgefunden hatte. Zur Zeit des ersten Osterfestes aber war der Täufer noch in Freiheit (Joa. 2, 13 u. 3, 24). Jetzt läßt sich nun nachweisen, daß ein anderes Ostern gefeiert wurde während der Gefangenschaft des hl. Johannes und vor dessen Tode. Dies schließen wir aus Lukas (6, 1 ff). und Markus (2, 23 ff.), die beide erzählen, daß die Jünger des

Herrn an einem Sabbate Aehren rupften und ausrieben, um ihren Hunger zu stillen, wofür sie von den Pharisäern getadelt, von ihrem Meister aber vertheidigt wurden. Dieses Aehrenrupfen weist uns auf die Jahreszeit hin, in der wir stehen. Die ersten Feldfrüchte wurden in Palästina um Ostern reif; bis Pfingsten war die Ernte beendet. Die reifen Aehren zeigen uns also an, daß wir in der Zeit nach Ostern sind; denn nicht nur waren vorher die Aehren nicht reif genug, um ausgerieben zu werden, sondern es war auch eine ausdrückliche Vorschrift des Gesetzes: „Ihr sollt weder Brod noch Körner noch Mehl von der Ernte essen, bis zum Tage, da ihr davon euerm Gotte geopfert habt" (3. Mos. 23, 14), d. h. nicht vor dem zweiten Ostertage (ebend. 11). Hätten die Jünger diese Vorschrift übertreten, so wäre damit den Pharisäern ein viel besserer Vorwand zum Tadel an die Hand gegeben worden, als diese in dem Umstande zu finden vorgaben, daß die Jünger durch das Abrupfen und Zerreiben der Aehren die Sabbatruhe verletzt hätten. Das Schweigen der Pharisäer zeigt, daß die Jünger in jener Beziehung tadellos waren, und daß somit die Begebenheit nicht vor, sondern nach dem Osterfeste stattfand.

Kann nun dieses Osterfest ein und dasselbe sein mit dem ersten Osterfeste? Nein, denn Markus sagt ganz klar, daß das Aehrenrupfen zu jenen Ereignissen gehört, die erst stattfanden, nachdem Johannes der Täufer eingekerkert worden war (Marc. 1, 14 u. 2, 23), zur Zeit des ersten Ostern war aber Johannes noch frei. Kann aber etwa das Osterfest um die Zeit der Brodvermehrung hier in Rede kommen? Ebensowenig. Denn Johannes war zur Zeit des Aehrenrupfens noch am Leben, da er später noch Jünger zu Jesus sandte (Luc. 6, 1 ff. u. 7, 18 ff.), vor jenem dritten Osterfeste war aber Johannes schon enthauptet worden (Luc. 9, 9). Also haben wir hier ein anderes, das zweite Osterfest im öffentlichen Leben Jesu, und somit im ganzen vier Ostern.

Dasselbe läßt sich herleiten aus der Angabe des Lukas, die Jünger hätten die Aehren gerupft am „zweitersten Sabbate". Freilich ist dieser Ausdruck vielumstritten; aber von allen Deutungen können doch nur zwei als wahrscheinlich gelten und werden auch heutzutage noch festgehalten. Entweder erklärt man: am ersten Sabbate nach dem zweiten Ostertage — oder: am ersten der sieben Sabbate zwischen Ostern und Pfingsten.

Die Gründe für und wider diese Ansichten beizubringen, würde hier zu weit führen. Welche von beiden richtig sein mag, jedenfalls hat die Begebenheit sich nach Ostern und vor Pfingsten ereignet. Das kann aber nicht zu dem dritten Osterfeste passen, da die Erzählung von den Evangelisten bedeutend vorher gesetzt wird; ebensowenig kann aber der Vorfall kurz nach dem ersten Osterfeste stattgefunden haben, da eine viel zu lange Reihe von Ereignissen dazwischen liegt. Also ein zweites Osterfest in der Mitte zwischen dem ersten und dritten.

Warum hat denn Johannes dieses Ostern nicht erwähnt, da er doch sonst so sorgfältig die Osterfeste verzeichnet? Antwort: Gerade hieraus können wir schließen, daß das Joa. 5, 1 erwähnte „Fest der Juden" das Osterfest ist. Wenn man dies nicht annimmt, dann wird man keine befriedigende Erklärung dieses Ausdruckes finden. Ist dagegen das „Fest der Juden" ein Osterfest, so ordnet sich Alles klar und leicht. Es findet übrigens diese Erklärung eine Stütze in der allerdings nicht sichern, aber doch gut verbürgten Lesart: „Es war *das* Fest der Juden." *Das* Fest der Juden einfachhin und mit Auszeichnung war aber das Osterfest und kein anderes, so daß der Ausdruck „das Fest" als gleichbedeutend mit „Ostern" gelten kann. Nur zehn Verse vorher (4, 45) gebraucht der Evangelist ganz denselben Ausdruck für Ostern; darum muß schon aus diesem Grunde die Deutung von 5, 1 auf das Osterfest als die einzig natürliche erscheinen; denn wenige Zeilen nacheinander ein und dasselbe Wort ohne nähere Bestimmung in einem verschiedenen Sinne zu gebrauchen, ist nach den Regeln einer guten oder auch verständlichen Darstellung unzulässig.

Aber, sagt man, bereits im folgenden Kapitel (6, 4) ist schon wieder die Rede von einem Osterfeste; soll denn der hl. Johannes mit ein paar Bemerkungen die ganze Zwischenzeit übersprungen haben? Dieser Einwurf würde nur dann durchschlagend sein, wenn das vierte Evangelium das ganze Leben Christi im Zusammenhange erzählte. Das ist aber nicht der Fall; der Bericht trägt vielmehr, sozusagen, einen fragmentarischen Charakter an sich, da er fast Alles ausläßt, was die anderen Evangelisten schon erzählt haben. Hat ja doch der hl. Johannes die galiläische Wirksamkeit Christi überhaupt nahezu vollständig übergangen. Bei einer solchen Darstellung aber müssen nothwendig ganz unvermittelte Uebergänge vor-

kommen. So befinden wir uns z. B. Kap. 10, 21 noch beim Laubhüttenfeste, während wir im folgenden Verse 22 ohne Weiteres zwei Monate später mitten in den Winter hineinversetzt werden; und doch kennen wir aus den andern Evangelien eine ganze Reihe von Ereignissen, welche in diese beiden Monate hineinfallen. Daher ist es auch gar nichts auffallendes, wenn der hl. Johannes die zwischen jenen beiden Osterfesten liegenden Begebenheiten einfach ausläßt.

9. Ein anderer wichtiger Punkt in der Evangelienharmonie sind die Reisen des Heilandes. Man hat nämlich eine große Schwierigkeit bei der Harmonisirung der Evangelien in dem Umstande gefunden, daß es nach den Synoptikern den Anschein habe, als ob das öffentliche Leben Christi nur ein Jahr umfasste, während Johannes deutlich von mehreren Jahren rede. Allein diese Schwierigkeit zerfällt bei einer etwas sorgfältigeren Vergleichung der Evangelien in nichts. Wir haben schon gesehen, daß der Anfang des 6. Kapitels bei Lukas uns auf die Osterzeit hinweist. Diesem Osterfeste gehen jene Ereignisse voraus, welche Kap. 4 und 5 erzählt werden, also jedenfalls ein langer Zeitraum, denn es ist die Rede von einem dauernden Aufenthalte Jesu in Kapharnaum (Luc. 4, 31) und von wiederholten apostolischen Wanderungen durch ganz Galiläa (Luc. 4, 14 u. 43 f., Marc. 1, 14 u. 39), so daß der Ruf Jesu sich bis nach Syrien verbreitete, und von weit her große Massen Volkes zusammenströmten. Das alles kann offenbar nicht in ein paar Tagen oder Wochen geschehen sein. Wie groß der Zeitraum war, über den diese galiläische Wirksamkeit sich ausdehnte, läßt sich allerdings aus den Synoptikern nicht genau bestimmen; wenn wir aber aus Johannes schließen müssen, daß die Thätigkeit Jesu nach der Taufe bis zum zweiten Osterfeste mehr als ein Jahr umfaßt, so ist das offenbar kein Widerspruch, sondern nur eine bestimmtere Angabe. Zwischen dem ersten nur von Johannes erwähnten Ostern (Joa. 2, 13) und dem zweiten von Johannes (5, 1) und Lukas (6) angedeuteten Ostern liegt eben ein Jahr in der Mitte. Ebenso sagen die Synoptiker zwar nicht, daß der Heiland vor dieser ersten Predigt in Galiläa schon in Judäa und Jerusalem gewirkt habe. Dies berichtet uns nur Johannes, aber wiederum nicht im Gegensatze zu den drei andern Evangelisten, sondern nur, indem er deren Ausdruck genauer erklärt, „Jesus sei nach Galiläa zurück-

gekommen" (Matth. 4, 12. Marc. 1, 14. Luc. 4, 14). Wer nach Galiläa zurückkommt, muß sich außerhalb Galiläas aufgehalten haben. Das Wo dieses Aufenthaltes gibt Johannes an. Bei Matthäus 4, 11 befindet sich Jesus in der „Wüste"; 4, 12 zieht er sich vor den Feinden Johannes des Täufers nach Galiläa zurück. Das setzt offenbar voraus, daß zwischen Vers 11 und 12 etwas ausgelassen ist; denn Niemand zieht sich aus der Wüste in das öffentliche Leben zurück; ausgelassen ist eben der Aufenthalt Jesu in Judäa und die Nachstellungen der Pharisäer, welche Jesu veranlaßten, sich aus Judäa nach Galiläa zurückzuziehen (ἀνεχώρησεν). Vgl. Lohmann S. 28.

Zum dritten Osterfeste ging Jesus nicht nach Jerusalem, sondern nach der Speisung der Fünftausend wandelte er, wie Johannes (7, 1) in Uebereinstimmung mit Matthäus (14, 35) und Markus (6, 53) erzählt, in Galiläa umher. Von dort ging er dann einige Monate später nach Judäa. So Matthäus (19, 1) und Markus (10, 1). Johannes sagt wieder bestimmter: er sei zunächst zum Laubhüttenfeste gegangen (Joa. 7, 10), und später auf das andere Jordanufer (Joa. 10, 40). Die Zwischenzeit zwischen dem Laubhüttenfeste und der Tempelweihe (Joa. 10, 22) füllen die von Lukas Kap. 11—17, 10 erzählten Ereignisse aus. Lukas berichtet nämlich 9, 51, Jesus habe den Entschluß gefaßt, nach Jerusalem zu gehen [1]), er läßt

[1]) Die Ausdrucksweise des Evangelisten deutet an, daß die Wirksamkeit Jesu in Galiläa ihr Ende erreicht hat. Auch nöthigt uns nichts, irgend eines der in der Folge erzählten Ereignisse nach Galiläa zu verlegen. Dieselben haben sich vielmehr alle in Judäa und Peräa abgespielt (Lohmann S. 99 und 112, Anmerk.). Dagegen ist nicht ausgeschlossen, daß der Heiland Galiläa noch einmal auf einer Durchreise berührt hat. Im Gegentheil, als Jesus seine letzte Reise antrat, ging er von Ephrem διὰ μέσου (μέσον) Σαμαρίας καὶ Γαλιλαίας, also auf einem großem Umwege nach Jerusalem. Aus den Worten: Per mediam Samariam et Galilaeam ist nicht klar, ob Jesus bloß bis zur Grenze Galiläas gekommen oder mitten durch Galiläa gegangen ist; beide Auslegungen haben ihre Vertreter. Dagegen ist es durch nichts begründet und sicher unrichtig Luk. 9, 51; 13, 22 und 17, 11 auf dieselbe Reise zu beziehen So lange wir die Evangelisten aus einander erklären und mit einander in Einklang bringen können, haben wir kein Recht, durch unsere Exegese dieselben zu verwirren und mit einander in Widerspruch zu setzen. Lukas wird in seinem Reiseberichte erst durch Johannes vollständig klar, und Johannes seinerseits ist nur bruchstückartig ohne die Ergänzung aus Lukas. Beide geben mit einander ein vollständiges Bild, in welchem auch nicht der geringste unwahrscheinliche Zug zu entdecken ist.

uns dann Jesus begleiten auf dem Wege durch Samaria (9, 52), bis Jericho (10, 30)[1]) und Bethanien (10, 38). Dort dicht vor Jerusalem verläßt er den Heiland und schweigt über jene Begebenheiten, die Johannes (7, 10—10, 21) mittheilt. Wo aber Lukas den Faden wieder aufnimmt (Kap. 11), da bricht Johannes ab, indem er einfach die zwei Monate überspringt. Kap. 13, 22 zeigt uns Lukas den Herrn wieder auf dem Wege nach Jerusalem, ohne uns zu sagen, was dann weiterhin dort vorgefallen sei. Johannes füllt die Lücke aus durch seinen Bericht über das Fest der Tempelweihe (Joa. 10, 22—39). Dann folgt die oben erwähnte Thätigkeit Jesu in Peräa.

Wir sehen also, daß zwischen den Darstellungen der Synoptiker einerseits und der des Johannes andererseits keinerlei Widerspruch besteht, sondern daß die eine Erzählung die andere auf das Trefflichste ergänzt. Wir können demgemäß folgende Uebersicht über die größern Reisen Jesu zusammenstellen:

Erste Reise Jesu: Jesus kommt von Nazareth nach Bethanien am jenseitigen Jordanufer, wo Johannes tauft (Matth. 3, 13. Marc. 1, 9. Luc. 3, 21. Joa. 1, 28), wird vom Geiste in die Wüste geführt (Matth. 4, 1. Marc. 1, 11. Luc. 4, 1), kehrt nach Bethanien zurück (Joa. 1, 29), geht dann wieder nach Galiläa (Joa. 1, 43), besucht Kana (Joa. 2, 2) und Kapharnaum (Joa. 2, 12).

Zweite Reise Jesu: Jesus reist zum Osterfeste nach Jerusalem (Joa. 2, 12), dann durch Judäa (Joa. 3, 22) und begibt sich nach der Nachricht von der Einkerkerung Johannes des Täufers durch Samaria (Joa. 4, 4) nach Galiläa zurück (Matth. 4, 12. Marc. 1, 14. Joa., 4,43), besucht Kana (Joa. 4, 46), durchzieht predigend das Land (Matth. 4, 12. Marc. 1, 14—15. Luc. 4, 14—15), wird aus seiner Vaterstadt Nazareth verstoßen (Luc. 4, 16 ff.) und läßt sich in Kapharnaum nieder (Matth. 4, 13. Marc. 1, 21. Luc. 4, 31), um von dort aus den nächstgelegenen Orten das Evangelium zu predigen (Matth. 4, 23. Marc. 1, 39. Luc. 4, 44).

Dritte Reise Jesu: Jesus reist zum Osterfeste nach Jerusalem (Joa. 5, 1), kehrt zurück nach Galiläa (Marc. 3, 7), hält die Bergpredigt (Matth. 5, 7. Luc. 6, 17—49), geht nach Kapharnaum (Matth. 8, 5. Luc. 7, 1), Naim (Luc. 7, 11), durch verschiedene Städte (Luc. 8, 1), wieder nach Kapharnaum (Marc. 3, 20), kommt in das Land der Gerasener (Matth. 8, 28. Marc. 5, 1. Luc. 8, 26), abermals nach Kapharnaum (Matth. 9, 18. Marc. 5, 21. Luc 8, 40).

Vierte Reise Jesu: Jesu besucht Nazareth (Matth. 13, 54. Marc. 6. 1), durchzieht predigend Galiläa (Marc. 6, 6), geht nach Beth-

[1]) Vgl. Grimm, Einheit der vier Evangelien. S. 403.

saida in Gaulanitis (Luc. 9, 10. Joan. 6, 1), kehrt nach Kapharnaum zurück (Joa. 6, 24 f.), durchzieht Galiläa (Joa. 7, 1), kommt nach Genesareth (Matth. 14, 35. Marc. 6, 53), zieht gen Tyrus und Sidon (Matth. 15, 21. Marc. 7, 24), dann durch die Dekapolis an den See Tiberias (Marc. 7, 31), von da nach Dalmanutha und Magedan (Matth. 15, 39. Marc. 8, 10), nach Bethsaida (Marc. 8, 22), in die Gegend von Cäsarea Philippi (Matth. 16, 13. Marc. 8, 27), dann zum Berge der Verklärung (Matth. 17, 1. Marc. 9, 1. Luc. 9, 28), hierauf durch Galiläa (Matth. 17, 21. Marc. 9, 29) nach Kapharnaum (Matth. 17, 23).

Fünfte Reise Jesu: Jesus zieht durch Samaria (Luc. 9, 52), gen Jericho (Luc. 10, 30), nach Bethanien (Luc. 10, 38) und Jerusalem zum Laubhüttenfeste (Joa. 7, 10), von da geht er lehrend durch die Städte und Flecken von Judäa (Luc. 13, 22).

Sechste Reise Jesu: Jesus geht nach Jerusalem zum Tempelfeste (Luc. 13, 22. Joa. 10, 22), dann nach Bethanien jenseits des Jordan (Joa. 10, 40), dann von Peräa nach Bethanien in Judäa (Joa. 11, 18), von da nach Ephrem (Joa. 11, 54).

Siebente Reise Jesu: Jesus reist von Ephrem durch Samaria, Galiläa (Luc. 17, 11) und Peräa (Matth. 19, 1. Marc. 10, 1), nach Jericho (Luc. 19, 35) Bethanien (Matth. 26, 1. Marc. 14, 3. Joa. 12, 1), und zuletzt nach Jerusalem, um dort zu leiden und zu sterben.

Bei dieser Uebersicht über die Reisen Jesu soll nicht gerade ein Nachdruck auf die Siebenzahl gelegt werden; es läßt sich natürlich die Zahl ausdehnen und zusammenziehen. Worauf es ankommt, ist nur dies, zu zeigen, daß wir den Herrn während seines öffentlichen Lebens so zu sagen auf Schritt und Tritt verfolgen können, und daß die Berichte der Evangelisten sich nicht widersprechen, sondern sehr schön ergänzen. Die Synoptiker behaupten weder, daß der Heiland nur in Galiläa gewirkt habe, da wir bei Lukas von Kapitel 9 ab den Heiland gerade so oft auf dem Wege nach Jerusalem finden wie bei Johannes, noch leugnet Johannes die Thätigkeit Jesu in Galiläa. Im Gegentheil deutet er dieselbe an (z. B. 4, 45; 7, 1 u. s. w.), ebenso wie nicht zu verkennen ist, daß Lukas Kap. 11 ff. das Wirken Jesu in Judäa schildert. Aehnlich müssen wir aus den Worten des Herrn bei Matthäus 23, 37 auf einen wiederholten Aufenthalt Christi in Jerusalem schließen; denn wäre er nur einmal auf wenige Tage dort gewesen, wie

hätte er dann sagen können: Quoties volui congregare filios tuos!

Wir haben versucht, die hauptsächlichsten Grundsätze klar zu legen, nach denen eine Evangelienharmonie bearbeitet werden muß, wenn dieselbe mehr als eine bloß willkürliche Zusammenstellung sein soll. Einen neuen Beweis für die Richtigkeit dieser Grundsätze erhalten wir eben durch den Versuch einer konsequenten Anwendung derselben. Liefert dieser Versuch jenes befriedigende Ergebniß, zu dem man auf keinem andern Wege hat gelangen können, so ist das ein Beweis für die Richtigkeit der Prinzipien, wie er selbst in den sog. exakten Wissenschaften oft genug zur Anwendung kommt. Diesen Beweis hat aber das Buch des P. Lohmann geliefert; denn dasselbe wird jedem unbefangenen Leser die Ueberzeugung beibringen, daß auf diese Weise die Ereignisse aus dem Leben Christi wirklich ungezwungen zu einheitlichem Bilde vereinigt werden können. In ein paar Einzelheiten kann man ja anderer Meinung sein; aber wir glauben, das Leben Christi, wie es uns hier geboten wird, als ein für alle Zukunft feststehendes Resultat sorgfältiger harmonistischer Studien bezeichnen zu können. Man sieht es dem unscheinbaren Werkchen wohl nicht an, welche Arbeiten dasselbe voraussetzt. Wer aber einmal sich mit den einschlägigen Fragen eingehender beschäftigt hat, der weiß, eine wie genaue Kenntniß der hl. Schrift und der Exegese, ein wie sorgfältiges Beachten aller Ausdrücke, auch der kleinsten Partikeln, ein wie behutsames Abwägen der Gründe und Gegengründe erfordert ist, wenn man etwas Solides leisten will. Darum freuen wir uns, daß durch diese Evangelienharmonie, die vor allen ähnlichen Arbeiten ihre eigenthümlichen Vorzüge hat, der exegetischen und aszetischen Literatur ein zwar kleiner, aber werthvoller Zuwachs geworden ist.

Der Untergang der Kirchen Nordafrika's im Mittelalter.

Von Daniel Rattinger S. J.

Zu nicht geringer Freude muß es uns Katholiken gereichen, die Hoffnung wenigstens jetzt erfüllt zu sehen, welche Papst Leo IX. vor acht Jahrhunderten schon nährte, das alte Erzbisthum Carthago möge einstens aus seinem Ruine glorreich wieder auferstehen. Papst Leo XIII. hat mittels Bulle Materna Ecclesiae vom 10. Nov. 1884 (Acta s. Sedis XVII. 209 ss.) den Erzstuhl wiederhergestellt und den um die Verbreitung des Glaubens in Nordafrika hochverdienten Cardinal Lavigerie, der bisher den Titel eines Erzbischofes von Algier führte, zum ersten Erzbischofe von Carthago ernannt; der Bau einer neuen Kathedrale ist beschlossen.

So wurde die Aufmerksamkeit der Katholiken neuerdings der einst so blühenden Kirche Afrika's zugewendet, und darum dürfte eine Untersuchung über das Ende dieser durch ihren Rang, ihr Alter und ihre Geschichte, die Zahl ihrer Bekenner und Martyrer und die glänzenden Namen eines Cyprian, Aurelius und Eugen so hervorragenden Kirche einem um so lebhafteren Interesse begegnen.

Noch Papst Leo IX. (1053) hatte sich mit einer Angelegenheit der berühmtesten Kirche Nordafrika's zu befassen; seitdem aber „schwindet jede Spur des Christenthums in und um Carthago." Mit diesen in jüngster Zeit geschriebenen Worten[1]) ist die gewöhnlich angenommene Meinung ausge-

---

[1]) Neher in Wetzer-Welte's Kirchen-Lexikon, 2. Aufl. II. 2000.

sprochen. Zwar berichtet man noch von einem Erzbischof von Carthago im J. 1076[1]), meint jedoch, derselbe dürfte nicht mehr an diesem Orte residirt[2]) haben. Allein abgesehen davon, daß ein Zweifel gegen diese Ansicht auch aus anderen Gründen gewiß gestattet ist, wird uns von einem Cosmas[3]), Erzbischof von Afrika, um die Mitte des zwölften Jahrhunderts berichtet. Ist das nicht der Stuhl von Carthago, den er inne hatte? Und wie stand es damals mit demselben? Ist er mit dem Tode des Cosmas eingegangen oder hat er fortbestanden?

In hac tumba jacet Cosmas venerabilis archiepiscopus Africanus. Anno Dominicae Incarnationis MCLX.[4]) Indictione Nona. M. Septembris die X. So lautet die Grabinschrift[5]) unseres Heiligen auf Marmor in der Kathedrale zu Palermo; unterhalb derselben folgt eine zweite Inschrift über die Uebertragung seiner Gebeine in die genannte Stadt am 10. Oktober 1369. Ob aber diese Erhebung des heiligen Leibes aus einer anderen Kirche, vielleicht selbst aus einer andern Stadt, oder nur von einem andern Platze derselben Kirche erfolgt sei, darüber sind auch nicht einmal Vermuthungen vorhanden. Ebenso wenig wissen wir, ob Sicilien, oder ein anderes christliches Land, oder vielleicht Afrika selbst die Heimat des Heiligen gewesen ist. Sogar über seinen Bischofssitz herrscht Dunkel. Welchen Sitz in Afrika dieser archiepiscopus Africanus innegehabt, weiß man nicht sicher, wie Cajetanus in seinen Lebensbeschreibungen der Heiligen Siciliens sagt. Mongitore sucht in einer Schrift, die er im J. 1737 bei Gelegenheit einer zweiten Erhebung der Gebeine unseres Heiligen verfaßte, als ganz zweifellos darzuthun, er sei Erzbischof der S t a d t Afrika, d. i. Mahadia am Meere, 20 St. östlich von Adrumet (Susa) gewesen, welche König Roger von Sicilien mit andern Städten des nördlichen Afrika den Arabern abgenommen hat. Bei dieser Gelegenheit nämlich sei Cosmas zum Erzbischof der Stadt Afrika creirt worden. Gewiß hat

---

1) Neher l. c.; *Morcelli*, Africa christiana I. 57 et 29; sein nächster Erzb. Jakob a. 1461 war Erzb. i. p., Wiltsch, Kirchl. Geographie II. 103; E. de Sainte-Marie, in den Missions catholiq. Aout 1877, pag. 400.

2) Neher l. c ; *Gams*, Series epp. p. 463, auch er schließt mit 1076.

3) Acta SS. 10. Sept. III. 618.

4) Bei *Gruevius*, Thes. antiqq. Siciliae VII. 1215 unrichtig MCIX.

5) In den AA. SS. l. c. 621. 622.

Mongitore das Verdienst, zur Aufhellung dieser dunklen Frage viel beigetragen zu haben; ob er aber mit dem Erzbisthum Afrika = Mahadia Recht hat, bezweifeln wir. Er beruft sich zwar auf eine Urkunde des Stiftsarchivs der Hofkapelle zu Palermo, laut welcher die von Cosmas bei seiner Vertreibung aus Afrika nach Palermo mitgebrachten Kirchengeräthe der Stadt Afrika etwas später (1225) dieser Hofkapelle zugesprochen wurden; Rochus Pirrus, Canonicus dieses Stiftes, hatte diese Urkunde auch selbst noch in Händen. Allein schon der Bollandist Suysken[1]) konnte sich des Zweifels nicht entschlagen, ob denn in der Urkunde wirklich „Stadt" Afrika gestanden; er bedauerte mit Recht, daß Mongitore die jetzt leider verlorene Urkunde nicht ihrem Wortlaute nach mitgetheilt hat und meinte, es dürfte etwa in ihr nur von dem von König Roger von Sicilien eroberten Gebiete Afrika's, welchem Cosmas als Erzbischof vorstand, die Rede gewesen sein. Daß in der That auf ein Erzbisthum dieses Gebietes hingewiesen worden und unter diesem das Erzbisthum Carthago zu verstehen sei, wollen wir zu beweisen versuchen.

Der Krieg König Robert's mit den Arabern Nordafrika's ist hinlänglich bekannt. Nachdem er öffentlich vor Innocenz II. wegen seines scandalösen schismatischen Vorgehens gegen Papst und Kirche reuig einen Fußfall gethan und um Verzeihung gebeten hatte, war er für sich und seine Söhne und Erben mit dem Königreich Sicilien, dem Herzogthum Apulien und dem Fürstenthum Capua belehnt worden. In dem Lehnbriefe hatte der Papst namentlich auch die Verdienste hervorgehoben, welche der Oheim und der Vater Roger's, die Eroberer Sicilien's, sich um Ausbreitung des Christenthums erworben hatten. Unter Roger selbst hatte dieses erst völlig den Sieg auf Sicilien errungen und jetzt, während der heilige Bernhard mit glühender Beredtsamkeit in Frankreich und Deutschland das Kreuz gegen die Saracenen des Orients predigte, eilte Roger kühn den Königen Konrad III. von Deutschland und Ludwig VII. von Frankreich voraus und setzte mit seinen kriegserprobten Schaaren nach Afrika über, um das Werk fortzusetzen, welches er im J. 1135[2]) begonnen hatte, nämlich auch dort ein christliches Reich

[1]) Sept. III. 619 n. 8.
[2]) Annal. Erphesfurd. ed. Pertz Scriptt. VI. 540.

zu gründen. Zuerst wandte er sich gegen Tripoli, und nahm es noch in demselben J. 1146[1]). Im folgenden Jahre[2]) sandte er eine Flotte von 250 Segeln unter dem Admiral Georg von Antiochia gegen Mahadia, das Afrika oder Aphrodisium[3]) der lateinischen Chronisten des Mittelalters. Mahadia, auch Mehedia, Mahedia und Mahdia oder Almehdia, am Cap Afrika, 150 km südöstlich von Tunis, hat seinen Namen von einem der in der Geschichte der Muhammedanischen Reiche nicht seltenen Mahdi, der von Gott Erkorenen, erhalten. Der Mahdi Obeid Allah, Fürst von Kairwan, aus dem Hause der Fatimiden, hatte sie um das J. 912[4]) zu seiner Sicherheit gegründet, als bei vielen Unruhen und Empörungen Kairwan nicht mehr den nöthigen Schutz zu bieten schien. Sie wurde die Haupt- und Residenzstadt der Fatimiden, der Beherrscher von Kairwan und Tunis, und als sie von Mahadia nach Kairo im J. 972 übersiedelten, und Almuizz zu Mahadia den Buluggin, den Sohn seines Feldherrn Ziri, zum Statthalter der Provinzen Afrika und Mauritanien ernannt hatte, auch Hauptstadt des nach diesem genannten neuen Herrschergeschlechtes der Ziriden. Hasan, der letzte Ziride, hatte bereits Tunis an einen Rebellen verloren, als die Flotte Roger's vor seiner Hauptstadt sich zeigte. Hier wüthete schon sechs Jahre eine große Hungersnoth und nöthigte viele Einwohner zur Auswanderung; ein Theil der

---

[1]) Nicht 1145, vergl. *Pagi* Crit. a. 1146 n. 25, a. 1147 n. 26. 27; Annal. Casinens. ed. Pertz SS. XIX. 310; *Robert. de Monte* ed. Pertz SS. VI. 497.

[2]) *Pagi* l. c.; Abulfeda bei *Michaud,* Bibliothèque des Croisades IV 98, hat das Jahr der Hedschra 543 (21. Mai 1148 bis 9. Mai 1149); auch die Chron. Danduli, *Muratori* SS. XII. 283 setzt die Einnahme der Stadt „Africa" in die Anfangszeit der Regierung des Dominicus Mauroceno, Dogen seit 1148. Der Append. ad hist. Malaterrae, ibidem V. 603 hat Juli 1149, die Annales Casinenses l. c. XIX. 310 das J. 1147.

[3]) „Almediam sive Afrodisium", Hist. Saracenico-Sicula ed. *Muratori* SS. I. 2 p. 252 E; in Wahrheit sind die Ruinen von Aphrodisium zu Phradis bei Hergla.

[4]) Im J. d. H. 300, d. i. 912—13, Jakut (ed. in Notices et extraits des mss. publ. p. l'Institut) II. 462; nach Andern erst 918—19; Ibn Haukal, übers. v. Mac Guckin de Slane, im Journal Asiat. Série III. t. 13. 172 gibt d. J. 308, d. i. 920—921, damals dürfte sie vollendet worden sein.

Truppen war zum Kampfe gegen die Rebellen ausgezogen; Hasan konnte in Folge dieser Umstände keinen Widerstand wagen, er ergriff die Flucht und die Stadt unterwarf sich. Der Admiral Georg behandelte sie milde, was den größten Theil der durch das Elend verjagten Bewohner bewog, zurückzukehren. Im gleichen Jahre wurde auch die fast mit dem Festland Tunisiens zusammenhängende Insel Dscherbi mit der Hauptstadt (?) Suilla (Zawila[1]), Asfax (Sfax), dann das aus strategischen Gründen wichtige Capsia (Gassa), Susa, Tunis, und viele andere Städte, darunter auch Bona[2]), die Stadt des heiligen Augustin, im J. 1153, und in Bälde überhaupt der bedeutendste Theil Tunisiens und der heutigen Regentschaft Tripoli von Roger erobert.

Mit dieser Eroberung hat man also die Errichtung eines Erzbisthums in Verbindung gebracht. Daß Roger hiefür Sorge trug, läßt sich auch gar nicht bezweifeln. Ueberall, wo die Christen festen Fuß gewannen und ihre Eroberungen ausdehnten, waren sie darauf bedacht, einen ständigen bischöflichen Sitz zu errichten. Das brachte ihr christlicher Sinn mit sich und war in der Natur der Sache begründet. Dauerndes ließ sich nur auf der Grundlage der Religion aufbauen, diese aber erforderte in erster Linie einen Bischof. Und Roger war der Mann nicht, welcher sich dieser Anschauung verschloß. So nachsichtig er sich auch den Muhammedanern gegenüber benahm, so verkannte er doch nicht die Macht der Kirche für die Blüthe des Reiches; er berief deshalb die Cluniacenser und Cistercienser, und gerade die Restauration der Bisthümer wird ihm zum besondern Verdienste angerechnet. Das gleiche Verdienst ist deshalb auch

---

[1]) *Sigeberti* Gemblac. continuat. Praemonstrat. ed. *Pertz* SS. VI. 454: Sibillam civitatem metropolim sitam inter Affricam et Babilonem (Aegypten). Est autem eadem civitas caput regni insulae Gerp, d. i. der Insel Dscherbi, Gerbi oder Dscherba. Aehnlich *Bruzen La Martinière,* Dictionnaire géograph. et critique I. 137: Sibile auf der Insel Gerbes, wie man sagt, ist längst verschollen. Nach Amari im Journal Asiat. S. IV. t. 7. 233 war es die Stadt Zawila, ville presque attachée à Mahadia.

[2]) Im Chron. *Romualdi* Salernit. ed. *Muratori* SS. VII. 191 (Pertz SS. XIX. 423) wird es Bona, in den Annal. Casin. (Pertz XIX. 311. a. 1153) Hippo Regius, von Robert de Monte aber Tonita genannt; letzteres wird jedoch vom Herausgeber (Pertz VI. 503) mit Tunis, von Michaud (Biblioth. VI. 101) mit Tanis bei Damiette identificirt.

bezüglich Afrika's von vornherein anzunehmen und zwei Chronisten, auf welche wir sogleich zurückkommen werden, geben in der That Zeugniß von einem Erzbischofe daselbst.

Zunächst drängt sich hier die Frage auf: Handelt es sich um den Erzbischof eines neu errichteten oder um den eines schon vordem bestandenen Stuhles? Mongitore vertritt, wie wir sahen, die erstere Meinung, und läßt das neue Erzbisthum in Mahadia errichtet werden. Ebenso urtheilt der eine unserer beiden Chronisten, Robert[1]), doch sagt er nicht Mahadia, sondern Dscherbi. Auf diese Insel habe Roger christliche Ansiedler gesandt und ihnen einen Erzbischof gegeben. Allein er zeigt sich wie in Anderm, was er von fern liegenden Ländern erzählt, so auch hier schlecht unterrichtet. Ganz irrig verlegt er die Einnahme der Insel ins J. 1157 unter König Wilhelm. Allerdings mag der Erzbischof hier eine Zeit lang residirt haben, namentlich wenn, was wir nicht bestreiten wollen, die Insel Christen zur Ansiedlung übergeben wurde oder wenn sie vielleicht noch vor Mahadia besetzt wurde. Später aber zog er Mahadia vor. Ibn-Haukal sah diese Stadt zur Zeit ihres Glanzes und rühmt ihre zahlreichen Paläste und schönen Häuser, die Reinlichkeit ihrer Wohnungen, ihre Bäder und Kaufläden, das Reizende ihrer Lage, den Reichthum ihrer Früchte und Gemüse. Jedenfalls bot sie zuletzt allein noch die nöthige Sicherheit; war sie ja gerade zu diesem Zweck und um schlimmsten Falles von da nach Sicilien hinüber segeln zu können, angelegt worden. Allein auch angenommen, man habe damals einen erzbischöflichen Stuhl errichtet, so war dieser weder ein Erzbisthum Mahadia noch ein Erzbisthum Dscherbi, wie sich leicht darthun läßt.

Anderswo[2]) haben wir bereits gezeigt, wie bei der Errichtung von Diöcesen in neugewonnenen altchristlichen Ländern verfahren wurde. Vor Allem hielt man so viel als möglich an ihrer vormaligen Organisation fest; auf Grund dieser wurde fortgebaut. Als die Kreuzfahrer im Oriente lateinische Reiche gründeten, beobachteten sie dieses Verfahren, und als z. B. die Bewohner von Spigant oder Pegä um Erhebung ihrer Stadt zu einem Bischofssitze baten, wagte der Patriarch von Constantinopel nicht ohne ganz specielle päpstliche Ermächtigung ihrem Wunsche zu entsprechen. Es verursachte endlose Streitigkeiten, Untersuchungen und

---

[1]) *Robertus de Monte* l. c pag. 506.

[2]) Hist. Jahrb d. Görres-Ges. 1881 S. 20 ff. 35 ff.

Entscheidungen, die Kirchenprovinz Tyrus vom Patriarchate Antiochien, zu dem sie einst gehört hatte, zu trennen und dem von Jerusalem unterzuordnen, als König Balduin II. von Jerusalem die Stadt genommen hatte. Man sammelte bei dieser Gelegenheit die alten griechischen Bisthümer-Kataloge der Patriarchate Antiochien und Jerusalem, und der um die Geschichte und Geographie des heil. Landes hochverdiente Erzbischof Wilhelm von Tyrus hat sie uns erhalten; sie sind als Anhang seiner bekannten Geschichte mitgetheilt. Ich weiß nicht, was mit Bongars auch die Verfasser der von der Pariser Akademie veranstalteten Recension[1]) bewogen hat, die Autorschaft Wilhelms stark in Zweifel zu ziehen. Vielleicht, daß diese Diöcesen nicht jenen der Zeit Wilhelms entsprachen? Aber das war ja auch nicht dessen Zweck, indem dieser vielmehr gerade dahin ging, nicht den damaligen, sondern den ursprünglichen[2]), einem uralten Katalog entnommenen Bestand dieser Diöcesen zu geben, eben weil er die Grundlage bei der Reorganisation bildete, von welcher man nicht leicht abgehen wollte und konnte und bezüglich Tyrus in der That nicht ohne formelles Geheiß Rom's abgegangen ist. Um den Faden der Geschichte nicht zu sehr zu unterbrechen, setzt Wilhelm das ganze lange Verzeichniß jener Bisthümer in den Anhang, und gibt in der Geschichte selbst nur einen Auszug, nämlich die Metropolen der einzelnen Provinzen mit der Zahl der Suffragane. Man hat das ganze Document ohne Zweifel zur Austragung des Streites nach Rom gesandt und dort ist es in den Codex Provincialis eingetragen worden, von dem wir anderwärts gehandelt haben[3]).

Es wäre nicht schwer, Beispiele dieser Art zu vervielfältigen. Das Reich Roger's in Italien selbst liefert deren genug, und in Spanien, wo bei der fortschreitenden Zurückdrängung der Mauren eine christliche Provinz nach der andern wieder erstand, ein Bisthum nach dem andern wieder sich erhob, finden wir dieselbe Norm beobachtet[4]). Allein wir sind hierbei schon zu weitläufig gewesen. Es genügt, hinlänglich das Verfahren gezeigt zu haben, welches man im Allgemeinen, also wohl auch in den Afrikanischen Besitzungen Roger's bei Errichtung eines Bisthums eingeschlagen hat. Welches war nun dasjenige Erzbisthum, welches in denselben ehedem bestanden hatte? Darüber herrschte gar kein Zweifel, es war einzig und allein Carthago. Hat also König Roger wie in Sicilien und Apulien,

---

[1]) Recueil des historiens des croisades, Histor. occident. t. I. 1 p. 1135.

[2]) Inter tredecim archiepiscopos qui a diebus apostolorum sedi Antiochenae subditi fuerunt, Tyrensis quidem primum locum obtinuit .... sicut in catalogo pontificum suffraganeorum qui ad ecclesiam Antiochenam respiciunt continetur, lib. 14. c. 12. ed. *Migne* t. 201. 590.

[3]) Histor. Jahrbuch 1881, S. 24 ff.

[4]) Gregor IX. 26. Juni 1234 an den Erzbischof von Toledo: mandamus, quatenus in civitatibus tuae provinciae quae sedem episcopalem antiquitus habuerunt et aptae nunc esse noscuntur ad pontificalem honorem, studeas auctoritate nostra ... episcopos promovere. Raynald. a. 1234 n. 50.

so auch in Afrika zur Consolidirung seines Reiches mit der Wiederherstellung eines Erzbisthums begonnen, so konnte dieses nur den berühmten Namen Carthago tragen.

Wir gehen jedoch weiter. Dasselbe Erzbisthum mußte nicht erst gegründet werden, es war schon vorhanden. Wir haben bereits einen zweiten Chronisten erwähnt, welcher davon berichtet. Seine Notizen sind zwar spärlich, doch für unsern Zweck vollkommen genügend. Nachdem er die vorzüglichsten der eroberten Städte aufgezählt, fährt er fort: (Rogerus rex) archiepiscopum Affricae, qui sub servitute Romam venerat consecrandus, ad sedem suam remittit liberum[1]). Die Worte sind klar, der Chronist spricht positiv, es gab einen Erzbischof von Afrika schon vor der Eroberung des Landes durch Roger, unter der Herrschaft des Islam; weder des Erzbischofs Name noch der seines Sitzes wird genannt, der Titel aber ist derselbe wie auf dem Grabstein unseres hl. Cosmas, und da auch Zeit und Umstände übereinstimmen, darf man unbedingt annehmen, daß wir hiermit die Anfangszeit seines Pontificates (1146) kennen.

Wir besitzen aber hiefür auch positive Zeugnisse; sie gewähren uns Aufschluß über die Lage und den Bestand der Kirchen von Afrika in der damaligen Zeit im Allgemeinen und über jene von Carthago insbesondere.

Der anmaßende Ehrgeiz des Bischofs von Gummis hatte den gerechten Widerspruch der übrigen Bischöfe von Afrika herausgefordert. Die Klage ging nach Rom. Die Antwort des Papstes Leo IX., vom 17. Dezember 1053, ist uns erhalten; zwei Schreiben[2]) sind es, das eine an den Erzbischof Thomas von Carthago, das andere an die beiden Bischöfe Petrus und Johannes; kostbare Documente, um so werthvoller, als wir deren so wenige über Afrika besitzen. In diesem Welttheil, einem Drittheil der Erde, sind zwar, so erfahren wir, noch Christen vorhanden, aber nur spärliche Reste von der einst zahllosen Heerde, allen Drangsalen und Verfolgungen preisgegeben; und dort, wo einst auf einem Concil zu Carthago zweihundert und fünf Bischöfe versammelt waren, sind deren kaum fünf mehr vorhanden. Ihr Verkehr mit Rom war nicht abge-

[1]) *Sigeberti* Gemblac. continuat. Praemonstrat. ed. Pertz SS. VI. 454.
[2]) *Migne* PL. t. 143, 728; *Jaffé* n. 3267.

brochen; auf Leo's Geheiß hatten sie ein Concil gehalten. Jetzt waren aber unter ihnen wegen des Vorrangs Streitigkeiten ausgebrochen und auf ihre Anfrage erwiderte Leo dem Erzbischof Thomas: „Du sollst wissen, daß der Bischof von Carthago nächst dem Papste Primas und oberster Metropolit von ganz Afrika ist." Dieselben Worte wiederholt er in seinem Schreiben an die beiden andern Bischöfe und fügt bei: „Dieses vom Römischen Stuhl einmal erhaltene Vorrecht kann ihm kein Bischof in ganz Afrika nehmen, sondern er wird es behalten bis zum Ende der Welt und solange man daselbst den Namen unseres Herrn Jesu Christi anruft, mag Carthago verlassen darniederliegen oder mag es einst wieder glorreich auferstehen."

Was hat es für eine Bewandtniß mit diesem Bischof von Gummis? Wo waren die übrigen von Leo genannten Bischöfe? Soviel erfahren wir, daß die Zahl aller Bisthümer auf fünf reducirt war und daß sich der Bischof von Gummis das Metropolitanrecht über dieselben anzumaßen suchte. Wo lag dieses Gummis? Am Golf von Tunis, auf der alten Römerstraße, welche Carthago mit Adrumet verband, 15 oder nach anderer Angabe 17 km nordöstlich von Tunis liegt der kleine Badeort Hammam El-Lif. Dies ist unsere altrömische Stadt Gummis. Neue Monumente und lateinische Inschriften, welche von Kapitän Prudhomme und P. Delattre zu Hammam El-Lif in jüngster Zeit entdeckt wurden, beseitigen darüber jeden Zweifel[1]). Lange hat die Erforschung ihres Namens einen General Creuly, einen Mas Latrie[2]) und andere Gelehrte beschäftigt. Man schwankte besonders zwischen dem aus der Geschichte der punischen Kriege bekannten Maxula, welches die Einen mit Rhades, 5 km von der Mündung der Miliana, Andere und selbst noch Guerin[3]) vielmehr mit diesem Hammam El-Lif identificiert wissen wollten, und unserem östlicher, rechts von der Miliana gelegenen Gummis. Für dieses letztere sprach, daß es, gleich Hamman El-Lif, seiner warmen Heilquellen wegen bekannt und daher auch Aquae Gummitanae genannt war, sowie daß Gummis nach dem Geographen von Ravenna zwischen Carpis (El Merissa[4]) oder Aquae Carpitanae (Hammam Gabes) und Maxula lag, auf Rhades aber als auf das alte Maxula eine daselbst unter den altrömischen Ruinen

---

[1]) Diese Entdeckungen wurden der Pariser Akademie der Wissenschaften vorgelegt in der Sitzung vom 21. März 1883. Vgl. Journal officiel, 27. mars et 16. avril 1883, comptes-rendus von Delaunay, vgl. den schönen Aufsatz von Mas-Latrie, L'episcopus Gummitanus (Bibliothèque de l'école des chartes) 1883 p. 72.

[2]) Recueil des traités entre les Arabes et les Chrétiens au moyen âge. Paris. Plon. T. I. Introduct. p 16, II. doc. p. 2.

[3]) Voyage archéolog. dans la régence de Tunis. Paris 1881, I. 78, II. 196.

[4]) Petermann, Geograph. Mittheilungen 1883, 205.

aufgefundene Inschrift mit dem Wort Maxula hinwies. Andere Gründe stellte Wilmanns[1]) zusammen, und wenn er auch Gummis für identisch mit Hammam El-Lif erklärte, so wagte doch weder er noch Niel[2]), Professor der Geschichte und Geographie zu Bona, sich in der Frage mit voller Entschiedenheit auszusprechen; erst den erwähnten neuesten Entdeckungen Prudhomme's und Delattre's ist es zu verdanken, daß die Frage nun zum Abschluß gelangt ist und daß wir über die Identität volle Gewißheit besitzen.

Außer Carthago und Gummis ist kein Sitz der drei übrigen Bischöfe genannt. Einer war vielleicht bei dem Streite nicht betheiligt, oder stand gar auf Seiten des Bischofs von Gummis, oder, und das ist wahrscheinlicher, der Stuhl war vacant und ist seitdem nicht wieder besetzt worden. Denn der Papst schrieb, so weit die erhaltenen Documente schließen lassen, nur an zwei Suffragane, Petrus und Johannes, auch sagt er nicht: „fünf" Bischöfe seien vorhanden, sondern „kaum fünf", und in Kurzem gab es deren, wie wir alsbald sehen werden, gar nur zwei. Einer muß wohl Bischof von Hippo gewesen sein. Denn hier, in der berühmten Bischofsstadt des heil. Augustinus, dem heutigen Bona, befand sich unter ihm noch ein christlicher Clerus und ein christliches Volk. Den Beweis liefert uns ein Schreiben Papst Gregors VII. an dieselben[3]) im J. 1076. Auf ihren Wunsch, sagt er, habe er den Servandus zum Erzbischof geweiht und ihnen wieder zugesandt. Für die Annahme, als habe der Papst damals das Bisthum Hippo neu gegründet oder wiederhergestellt, liegt kein Grund vor. Nicht um Errichtung des Bisthums hatten die Einwohner gebeten, sondern um die bischöfliche Consecration des neu erwählten Bischofs. Denn so sehr war die Zahl der Bischöfe in ganz Afrika zusammengeschrumpft, wie wir aus einem zu gleicher Zeit an den Erzbischof von Carthago, Cyriakus, erlassenen Schreiben[4]) des Papstes ersehen, daß

---

[1]) Corp. Inscriptt. lat. ed. *Wilmanns* VIII. (1881), 131 f.; P. II. Tabula II. Hier werden Aquae Gummitanae am Meere und das etwas landeinwärts gelegene Gummis unterschieden. Es ist schwer zu erklären, wie es kommt, daß bei Victor Vitensis (Notitia provinciarum et civitatum Africae ed. Halm Berol. 1879 p. 68; ed. Petschenig Vindob. 1881, p. 126) der Gummitanus episcopus unter den Bischöfen der byzacenischen Provinz steht, und dieses Bisthum deßhalb in den Conciliensammlungen, bei Morcelli und sonst durchweg zu derselben Provinz gerechnet wird.

[2]) Tunisie. Géographie et guide du voyageur. Paris 1883 p. 133.

[3]) Clero et populo Hipponensi in Mauritania Sitifensi i. e. in Africa constitutis, *Baron* annal. a. 1076 n. 71—72; *Migne* PL. t. 148, 450. nr. XX; *Jaffé* Regesta nr. 3744. Jaffé liest: „populum Buzeae (id est Yppona) in Mauritania Sitifensi ... constitutum" hortatur, und citirt Mansi, der mir nicht zur Hand ist; sonst überall findet sich nur Hippon., welches, vielleicht weil im Reiche Anziri regis Mauritaniae Sitifensis gelegen, letzterem zugetheilt ist; das altrömische lag freilich in Numidien, und natürlicher wäre es, an Budjia zu denken.

[4]) *Migne* l. c. t. 148, 449 nr. XIX.

nicht einmal mehr die zu einer Bischofsweihe nothwendigen drei Bischöfe vorhanden waren, weshalb er dem Erzbischof den Rath giebt, eine geeignete Persönlichkeit auszuwählen und in Rom consecriren zu lassen. Auch ersieht[1]) man, nebenbei bemerkt, wie viel die Bildung des Clerus zu wünschen übrig ließ. Auffallen könnte, daß Servandus Erzbischof (von Hippo) genannt wird, da doch von Anfang an in keiner der Afrikanischen Provinzen, mit Ausnahme der Proconsularischen, die Metropolitanwürde einem Stuhle ständig und de jure, sondern stets dem der Ordination nach ältesten Bischof der Provinz zukam. Allein abgesehen davon, daß dieser eigenthümliche, sonst in der ganzen Kirche nicht vorkommende Brauch in den späteren Jahrhunderten eine Aenderung[2]) erfahren, und daß eine solche vielleicht gerade zu Gunsten der in vielfacher Hinsicht hervorragenden Kirche von Hippo stattgefunden haben konnte, daß ferner gerade damals der Papst zu ihren Gunsten eine solche vornehmen konnte, so war ja Servandus als der einzige Bischof seiner Provinz auch der älteste und somit auch nach altem Rechte der Metropolit derselben. Gleichwohl scheint er nicht in Hippo, sondern in El-Kala[3]), der Hauptstadt des Reiches, bei dem den Christen ungemein gewogenen König Anzir, wie er vom Papste[4]) genannt wird, d. i. An-Nasir (1062—1092), residirt zu haben. Denn dieser selbst war es, welcher sich mit der Bitte um die Weihe des Bischofs an den Papst wandte und dieselbe mit reichen Geschenken begleitete. An-Nasir war aus dem Hause der Ziriden. Gegen des oben genannten Ziriden Buluggin Enkel Badis hatte sich nämlich dessen Oheim Hammad empört, sich eine Veste, nach ihm Kala[5]) Hammad genannt, erbaut und

---

[1]) „Servandum archiepiscopum, quem a vobis electum ad nos consecrandum misistis . . . consecratum nostrisque legalibus moribus, in quantum possibilitas spatiumque temporis indulsit, diligenter instructum ad vos remisimus." L. c. nr. XX.

[2]) In politischer Hinsicht wenigstens erlangte nach dem Sturz der Vandalenherrschaft Adrumet in der Byzacenischen Provinz nomen et dignitatem metropoleos, *Procop.* de aedific. VI. 6 ed. Bonn. p. 340.

[3]) Denn zu El-Kala befand sich die „Basilica Mariä" und neben ihr das Haus des „Khalifen", wie die Araber den Bischof nannten: ebendorthin kamen im J. 1114 die Gesandten des Grafen Roger von Sicilien, um gefangene Benedictiner loszukaufen, ad regem civitatis Calamensis, quod a Saracenis Alchila dicitur (*Petri diaconi* chron. monast Casinens. ed. *Muratori* SS R. It. IV. 524; ed. *Wattenbach* in Mon. German SS. VII 786.). Wattenbach, der die Stadt für das alte Calama, das jetzige Guelma hält, beruft sich mit Unrecht auf Pagi a. 1114 nr. 3; Pagi weist gerade diese Meinung als irrig zurück und sieht ganz richtig in Calama eine Zusammenziehung oder Verstümmelung von Cala Hammad; nur darin irrt auch er, daß er wähnt, das alte Calama habe nicht mehr bestanden

[4]) *Migne* t. 148, 450. nr. XXI.

[5]) Kala existirt nicht mehr; nur ein Minaret, das Ueberbleibsel einer großen Moschee, ist noch erhalten, 7 St. nordöstlich von der mit den

sich bis zum Tode Badis' (1015) behauptet. Des Badis Nachfolger Muiz (1015—1062) mußte sich zur Theilung des Reiches verstehen und behielt das eigentliche Afrika (Tunis, Mahadia, Tripolis), Hammad die westlichen Provinzen. Servand, dessen Diöcese das ganze Reich der zweiten Dynastie der Ziriden oder das alte Mauritanien mit einem Theile wenigstens von Numidien umfaßte, ist einer der letzten Bischöfe, welche wir kennen. Doch kehren wir nach dieser kleinen, gewiß nicht ungerechtfertigten Abschweifung zum Streite über die Primatialkirche zurück.

Rom hatte gesprochen, der Bischof von Gummis mußte dem von Carthago den Vorrang lassen, nach 20 Jahren war er mit seinem Stuhle gänzlich verschwunden, Carthago behielt seinen Primat. Hat nun der Primas daselbst auch residirt? Ein zwingender Grund, es zu verneinen, liegt nicht vor. Es scheint allerdings, daß gerade der Anblick des Verfalls von Carthago, den der Bischof im nahegelegenen Gummis vor Augen hatte, ihn zu der Prätension bestimmt haben dürfte, seiner Stadt vor jener den Vorzug einzuräumen. Indeß Denkmäler der alten Größe Carthago's waren noch immer vorhanden und erinnerten ständig an das alte Recht. Noch ein Jahrhundert später hatte es sogar sein Schloß[1]), welches Ludwig IX. (1270) nicht ohne Kampf einnahm. Selbst bei den Arabern war es unter seinem alten Namen bekannt; Ibn-Haukal[2]) nennt es Carthadjenna. Er rühmt sein angenehmes Klima und seine reine Luft, seine guten Früchte, seine zahlreichen Heerden, seine Gewinn bringenden Producte, seinen Hanf, Kümmel, Safran, Honig, Butter, Getreide und Oel; seine Baumwolle war ein Ausfuhr-

Resten des nahen altrömischen Bischofssitzes Zabi gegründeten Stadt Mesila (35° 43′ N. Br., 2° 14, Oe. L.). Hier, wo die Berbern (Kabylen) in ihren schwer zugänglichen Bergen und Schluchten am längsten der Macht der Römer wie der Araber getrotzt, hatten sich auch die Christen am längsten gehalten. An-Nasir, der Gründer von Budjia, zeigte sich ihnen durchaus gewogen; aus Ehrfurcht vor dem hl. Petrus und aus Liebe zum Papste entließ er die christlichen Gefangenen aus ihrer Haft. Heutzutage noch weisen dort gewisse Traditionen, Gebräuche und Reste auf die altchristliche Vergangenheit hin. Vgl. Dugas, La Kabylie (Études religieuses etc. 1876, t. 9. 502 sq.); Féraud (Missions catholiques, avril 1877 p. 179).

[1]) Vergl. Recueil des Historiens de la France, t. 20. 450—53; Annal. S. Justinae Patav. ed. Mon. German. t. 19. 192.

[2]) Description de l'Afrique, übers. von de Slane im Journ. Asiat. S. III. (1842) t. 13 p. 178. Ibn-Haukal schrieb nach Mitte des X. Jahrh. Auch Cedren spricht von Omar von Carthago a. 1037, ed. *Migne* PG. 122, 250.

artikel, der nach Kairwan ging. Warum also sollte der Bischof nicht hier residirt haben? Die Worte des Papstes von der Verlassenheit des Ortes sind demnach nur relativ zu nehmen, die alte, glänzende, über alle Provinzen herrschende, durch Größe und Macht hervorragende Metropole bestand nicht mehr, aber als Flecken bestand es; und wenn Papst Gregor VII. (1073) an das „christliche Volk und den Clerus von Carthago" schreibt[1]), welche ihren Bischof Cyriakus beim König Temim verklagt hatten, so sehe ich schlechterdings nicht ein, wie man das anders nehmen solle, als in dem Sinne, daß Carthago noch seinen Bischof mit seinen Christen besaß. Darauf dürften wohl auch die oben angeführten Worte des Chronisten weisen: König Roger entließ den Erzbischof „auf seinen Stuhl". Oder hat es jemals einen andern Stuhl des Erzbischofs von Afrika gegeben, als den Stuhl Carthago?

Im J. 1076 gab es also zwei, und zwar nur zwei Bischöfe, deren jeder eines der beiden Ziridenreiche zur Diöcese hatte. Haben sie den Rath des Papstes befolgt, einen dritten Bischof zu weihen? Davon verlautet nichts; das eine Bisthum für Mauritanien ist vielmehr im folgenden Jahrhundert auch eingegangen. Das ersehen wir aus des Nil Doxapatrius[2]) Verzeichniß der Bisthümer der fünf Patriarchate. Auf König Roger's Wunsch hatte dieser griechische Archimandrit im J. 1143 seine Arbeit gefertigt. Er gibt uns auch nicht ein einziges Suffraganbisthum des Primas von Carthago an, das würde er nicht unterlassen haben, wenn ihm ein solches bekannt gewesen wäre; es war ja gerade von besonderem Interesse für Roger, hierüber Aufschluß zu erlangen. Zwar sagt er einmal[3]), daß der Patriarch von Alexandrien und der Metropolit von Carthago um Tripoli streiten. Allein der Streit bezog sich nur auf die Ausdehnung der Jurisdiction über die Provinz Tripoli, von einem lateinischen Bischof daselbst verlautet nichts. Es mag daselbst einige Katholiken gegeben haben. Deßhalb, und weil die Provinz Tripoli seit dem Jahre 977 auch politisch mit dem Ziridenreich Tunisien verbunden war, mochte der Bischof von Carthago, als der einzige katholische Erzbischof Afrika's seine Jurisdiction auch bis dahin ausgedehnt, aber bei dem griechischen

[1]) Clero et plebi christianae Carthaginensi. *Migne* l. c. t. 148, 305. Gregorius Cyriaco Carthaginensi, ep. 15. Sept. 1073, ibid. 307. Gams kennt nur das J. 1076 dieses Metropoliten.

[2]) Ed. *Parthey*, Notitiae graecae episcopatuum. Berolini 1866, p. 265 sq.

[3]) Alexandrinus „adhuc possidet . . . provinciam Tripolitanam Barbariae; ex quo lis quae inter Alexandrinum et Carthaginensem vertitur" etc. l. c. p. 276; cf. item p. 271 et Notitia 5 p. 141: Recapitulatio finium patriarcharum, deren Verf. für das Patriarchat Alexandrien nicht nur „Tripolim", sondern auch „Africam" beansprucht.

Patriarchen von Alexandrien, welcher einen Suffraganbischof zu Tripoli[1]) hatte, Widerspruch erfahren haben.

Was sich hiebei klar herausstellt, ist die Thatsache, deren Beweis wir erbringen wollten, daß bis zur Wahl des Erzbischofs Cosmas und bis zum Feldzuge König Roger's ein Erzbischof von Carthago existirt hat. Wenn Cosmas Erzbischof von „Afrika" genannt wird, so liegt der Grund der Zulässigkeit dieses Titels auf der Hand. Jene Provinz, deren Metropole Carthago war, hieß von jeher das eigentliche Afrika. So hat sich schon Plinius[2]) ausgedrückt; so nennen sie die Annalen dieser Kirche; auf dem Concil von Carthago kamen im J. 255 die Bischöfe von allen drei Carthago unterstehenden Provinzen zusammen, nämlich von „Afrika, Numidien, Mauritanien[3])." Bei den arabischen Schriftstellern Noweiri[4]), Ibn-Khaldun[5]) und Ibn-Dschobair[6]) begegnen wir dem gleichen Namen „Ifrikia", Afrika; die übrigen Reiche heißen einfach Magreb, d. i. der Westen. Daher führten auch der König Roger und sein Nachfolger Wilhelm den Titel König von Afrika. Ebenso gut konnte demnach Cosmas, der Erzbischof dieses seiner Jurisdiction unterstehenden Reiches, Erzbischof von Afrika genannt werden.

Leider war es den Christen nicht lange gegönnt, sich im Besitze ihrer Afrikanischen Eroberungen zu behaupten. Abd-el-Mumin, Gründer der neuen Dynastie der Almohaden, wendete, nachdem er sich Marokko's, dann nach Einnahme von El-Kala und Budjia[7]) des Reiches der dort herrschenden Ziriden (Hammaditen) bemächtigt hatte (1152), die Waffen gegen König Wilhelm von Sicilien; Tunis fiel im Februar 1159, Mahadia,

---

[1]) „Tripolis . . . Alexandrino obnoxia non ipsa primaria, neque enim metropolis est, sed episcopatus uni Alexandriae metropoli subjectus. Frustra itaque eam sibi vindicat Carthaginensis, qui praesidenti Europae Romano scilicet subjicitur" l. c. p. 277.

[2]) A Tusca (Gränzfluß gegen Numidien) Zeugitana regio et quae proprie vocatur Africa, est. Hist. nat. l. 5, c. 4. Vgl. Cellarius, Notit. orbis antiqui ed. Schwartz, II. 864.

[3]) Harduin. Concil. I. 159; Morcelli I. 31.

[4]) Journal Asiat. S. III. t. 12 (1841) p. 446, 457, 472 etc.

[5]) Ibid. S. IV. t 3. (1844) p. 15. 27 etc.

[6]) Ibid. S. IV. t. 7 (1846), p. 88.

[7]) Annal Casin. ed. Pertz SS. XIX. 310. 311.

seine letzte Stadt hier, 21. Januar 1160[1]). Cosmas soll nach einer Sage[2]) während der Feier der heiligen Messe von den Arabern umgebracht worden sein. Mag dem sein wie immer, gewiß war hier seines Bleibens nicht länger. Und mögen die fliehenden Christen die kostbaren Ueberreste des Gefallenen mit nach Sicilien genommen haben, oder mag ihm erst dort vielleicht der Schmerz bei dem Anblick des entsetzlichen Gräuels der Verwüstung und der Vernichtung seiner Kirche das Herz gebrochen haben, so sah noch dasselbe Jahr mit ihm den letzten Erzbischof von Carthago zu Grabe getragen. Denn der wüthende Fanatismus Abd-el-Mumins dürstete darnach, den christlichen Namen gänzlich zu vertilgen; die Christen[3]), welche sich nicht, gleich den Juden, entschließen konnten, ihren Glauben auch nur äußerlich zu verläugnen — nur wenige Christen fielen ab —, wurden hingeschlachtet, ihre Kirchen niedergerissen.

Zwar findet sich Carthago in dem im J. 1192 von Cencius, päpstlichen Kämmerer, späteren Papst Honorius III., verfaßten officiellen Zinsbuch der Römischen Kirche, unter den Bisthümern eingetragen[4]). Allein hier wurde es einfach, gleich einigen andern[5]) bereits eingegangenen Bisthümern, aus einem früheren Kataloge herübergenommen; und wäre dem auch nicht so, so würde es nur beweisen, daß man die Hoffnung seiner Wiederbesetzung noch nicht aufgegeben hatte. In der That währte der Krieg zwischen Sicilien und Afrika fort und erst im J. 1180[6]) wurde wieder ein zehnjähriger Waffenstillstand abgeschlossen. Aber bereits zwanzig Jahre später theilte der Verfasser des auf dem Zinsbuch fußenden Provinciale diese Hoffnung nicht mehr, ein Carthago sucht man bei ihm vergebens; auch befindet sich kein Erzbischof von Carthago unter den Hirten der Kirche, welche auf dem Lateran-Concil von 1179 erschienen

[1]) Act. SS. l. c. 619. n. 5. — [2]) Ib. n 2. 6—8. — [3]) Journal Asiatique S. III. t. 14 (1842), p. 42 sq. — [4]) Ed. *Muratori* Antiquitt. Ital. V. 900 B.

[5]) Trium Tabernarum l. c. 900 A. (zerstört 1162), Malciettum (recte Malvetum) ibidem, Barbariensis 895 A. — Wiltsch, Kirchl. Geographie, II. 103, will zwar mit Labb. Concil. X. 1634 noch 1179 (richtiger 1159—1181) von einem Bischof von Bona in Afrika wissen, ich wünschte jedoch vor Allem diese Leseart gesichert. Zu dieser Zeit war Bona auch schon in den Händen der Almohaden.

[6]) Annal. Casinens. ed. Pertz, Scriptt. t. 19. 312; cf. Journal Asiat. S. IV. t. 7. 234.

oder zum folgenden von 1215 eingeladen worden; der Sitz war definitiv eingegangen.

Somit sind die Geschichtsblätter der ruhmvollen Vergangenheit des Erzstuhls Carthago um eines bereichert; es bleibt erwiesen: die Reihe seiner Oberhirten schließt mit Cosmas, einem Heiligen; bis zu ihm reicht sie, wenn auch nicht alle ihre Namen auf uns gelangt sind[1]). Sehr vieles schon danken wir den archäologischen Forschungen eines Grafen C. Borgia[2]) und Humbert, eines Falbe, Grenville-Temple, Davis, Beulé, Bourgade, Pelissier, Guérin, Berbrugger, Rousseau, de Sainte-Marie, Wilmanns, Tissot, und um Andere zu übergehen, den neuesten Forschungen Chabrely's und besonders P. Delattre's[3]), welche den Boden Carthago's zum Gegenstand ihrer Studien erwählt und die Freunde des Alterthums mit zahlreichen Entdeckungen erfreut haben. Möge es gelingen, die noch bestehenden großen Lücken in der Reihe seiner Oberhirten auszufüllen.

---

[1]) Vermuthlich gehört zu Cosmas' Vorgängern auch der Afrikanische Erzbischof Cyprian, dessen die Märtyreracten des hl. Demetrius um das J. 800 erwähnen (AA. SS. Oct. IV. 187. 189).

[2]) Cf. *Pitra,* Spicil. Solesmense, t. IV. Monumenta ecclesiae Africanae, p. 497.

[3]) Von seinen Arbeiten sei nur erwähnt: Carthage et la Tunisie au point de vue archéologique. Tunis 1883.

Speculative Erörterung über die Existenz von Mysterien und die Möglichkeit ihrer Offenbarung.

Von Theod. Granderath S. J.

I.

Unter Mysterien verstehen die Theologen Wahrheiten, welche von den Geschöpfen weder durch eigene Forschung erkannt, noch auch, nachdem sie von Gott geoffenbart sind, begriffen werden können.

Daß es Dinge gibt, welche kein Geschöpf durch eigene Kraft erkennen kann, bedarf keines Beweises. Hierzu gehören alle zukünftigen Ereignisse, welche Gott durch ein freies Willensdekret herbeizuführen beschlossen hat, wie das allgemeine Weltgericht. Wahrheiten, zu denen der geschaffene Verstand aus eigener Kraft nicht vordringen kann, sind Mysterien zweiter Ordnung, wenn sie für ihn wenigstens begreiflich sind, wie die Wahrheit vom zukünftigen Weltgerichte. Damit eine Wahrheit ein Mysterium erster Ordnung sei, müssen zwei Dinge zusammentreffen; sie muß erstens für den geschaffenen Verstand unerreichbar, und für ihn zweitens, auch nachdem sie geoffenbart ist, unbegreiflich sein; sie wird von ihm weder erkannt in Bezug auf das „Daß", noch in Bezug auf das „Wie".

Aus der göttlichen Offenbarung wissen wir nun, daß es solche Mysterien gibt, und daß sie geoffenbart werden können.[1])

---

[1]) Conc. Vatic. Const. de fide cath. IV. can. 1. Si quis dixerit, in



Aber gelangen wir zu diesem Satze auch durch Vernunftschlüsse und philosophische Untersuchung? Vom rein philosophischen Standpunkte beschäftigt sich die Apologetik mit demselben. Bevor sie nämlich den Beweis für die Thatsache der Offenbarung antritt, untersucht sie die Frage nach der Möglichkeit der Offenbarung überhaupt und der Offenbarung von Geheimnissen insbesondere, — eine Untersuchung, welche ihres Gegenstandes wegen alles Interesse verdient, und um so wichtiger ist, als die Gegner der Offenbarung nicht nur die Thatsache, sondern auch die Möglichkeit einer Offenbarung bestreiten. Die Antwort, welche in den Lehrbüchern der Apologetik auf unsere Frage gegeben wird, lautet durchgehend bejahend, und man glaubt, mit philosophischen Gründen auch die Möglichkeit der Offenbarung von Geheimnissen im strengsten Sinne nachweisen zu können. Aber sind die Beweise stichhaltig? Geht man nicht vielleicht zu weit in Bekämpfung der Gegner? Man bemerke, daß für den besonderen Zweck des Apologeten der Nachweis genüge, es lasse sich kein Vernunftgrund gegen die Möglichkeit der Offenbarung von Geheimnissen geltend machen. Diesen Nachweis wollen wir im Folgenden zu liefern

---

revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri . . . anathema sit. Was das Concil unter Mysterien versteht, erhellt aus dem entsprechenden Capitel der bezeichneten Constitution: praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt. — Divina mysteria suapte natura intellectum creatum sic excedunt, ut etiam revelatione tradita et fide suscepta, ipsius tamen fidei velamine contecta et quadam quasi caligine obvoluta maneant, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino. — Zugleich erhellt hieraus, daß die Unbegreiflichkeit der eigentlichen Mysterien nicht nur besteht für den Menschen, sondern für jedes geschaffene Wesen. Cf. Epist. Pii IX. ad archiep. Monacensem d. 11. Dec. 1862 (Denzinger Enchir. n. 1527): Sancti Patres in Ecclesiae doctrina tradenda continenter distinguere curarunt rerum divinarum notionem, quae naturalis intelligentiae vi omnibus est communis, ab illarum rerum notitia, quae per Spiritum sanctum fide suscipitur, et constanter docuerunt, per hanc ea nobis in Christo revelari mysteria, quae non solum humanam philosophiam, verum angelicam naturalem intelligentiam transcendunt, quaeque etiamsi Divina revelatione innotuerint et ipsa fide fuerint suscepta, tamen sacro adhuc ipsius fidei velo tecta et obscura caligine obvoluta permanent, quamdiu in hac mortali vita peregrinamur a Domino.

versuchen; zugleich aber wollen wir auch die Frage ins Auge fassen, ob sich philosophisch die Möglichkeit der Offenbarung von Geheimnissen nachweisen lasse.

Nur noch zwei Bemerkungen schicken wir voraus.

Die erste Bemerkung betrifft das Object, auf welches sich die Mysterien beziehen. Dieses ist nicht nur Gott, sondern auch die zur übernatürlichen Theilnahme am göttlichen Sein erhobene Creatur. Es liegt nun in der Natur der Sache, daß sich die philosophische Untersuchung namentlich um jene Geheimnisse dreht, welche sich auf Gott selbst beziehen. Denn von der Erhebung der Creatur zur übernatürlichen Theilnahme am göttlichen Sein weiß die Philosophie nichts; sie kann nicht einmal die Möglichkeit einer solchen Erhebung erkennen.

Die zweite Bemerkung möge näher die Art der Offenbarung, von welcher im Folgenden die Rede ist, bestimmen. Diese ist zunächst natürlich nicht jene, durch welche sich Gott den Seligen im Himmel als Gegenstand ihrer unmittelbaren Anschauung enthüllt. Für die Seligen schwindet das Dunkel der Geheimnisse. Sie ist aber auch nicht eine Offenbarung, wie sie ausnahmsweise Menschen auf Erden zu Theil wird, welche in der Mittheilung einer höhern Einsicht (scientia infusa) besteht. Man könnte die Frage aufwerfen, ob wir nicht durch Eingießung eines solchen Wissens zu einer so gearteten Erkenntniß der Mysterien gelangen können, daß die Unbegreiflichkeit derselben schwindet, was Suarez hinsichtlich der Geheimnisse der Gnade, und seinem Zeugnisse gemäß Scotus, Capreolus und Major hinsichtlich aller Geheimnisse behaupten[1]). Die Offenbarung also, von welcher wir sprechen, ist die gewöhnliche, in welcher uns Gott nicht durch Mittheilung von Begriffen, sondern durch Sprache oder in einer dem Sprechen äquivalenten Weise mittelbar oder unmittelbar Kunde von den Mysterien zukommen läßt, eine Offenbarung also, welcher nicht die Einsicht in die geoffenbarte Wahrheit entspricht, sondern die Annahme derselben auf die Auctorität Gottes hin oder der Glaube.

Unsere Untersuchung wird sich mit folgenden drei Fragen beschäftigen:

---

[1]) De incarnatione, Disp. 27, S. 3, n. 2. Cf. De fide, Disp. 8, S. 5, n. 5.

I. Gibt es Wahrheiten in Gott, welche kein geschaffener Verstand zu begreifen vermag?

II. Sind diese solche, oder gibt es unter ihnen solche, von denen sich kein existirendes oder mögliches Geschöpf, wie vollkommen es auch sein mag, unter keiner Voraussetzung durch seine natürlichen Fähigkeiten eine zweifellose Erkenntniß verschaffen kann?

III. Kann Gott, wenn die beiden ersten Fragen bejaht werden müssen, uns von diesen unbegreiflichen und verborgenen Wahrheiten durch Offenbarung Kunde geben, und zwar so, daß diese Wahrheiten auch dann, wenn wir von ihrer Existenz Kunde erhalten haben, für uns unbegreiflich bleiben?

I. Die erste unserer Fragen ist einfach zu bejahen, und der Beweis für die Wahrheit, daß der Mensch nicht Alles, was in Gott ist, zu begreifen vermag, bietet keine besondern Schwierigkeiten. Damit treffen wir aber die Feinde der Offenbarung an ihrer empfindlichsten Stelle. Denn das ist ja ihr Hauptgrundsatz, daß die menschliche Vernunft alles Begreifliche begreifen kann, und daß, was über die Vernunft hinaus geht, unvernünftig ist.

1) Ihnen gegenüber weist man mit Recht zunächst darauf hin, daß es in den Dingen, die uns umgeben, und selbst in uns so Vieles gibt, was wir nicht begreifen. Was ist Magnetismus, Electricität? Der Grund der magnetischen, der electrischen Erscheinungen. Das ist freilich richtig, aber man wünscht ja gerade eine Antwort auf die Frage, was der Grund jener Erscheinungen in sich sei. Wer kann die Verbindung erklären, die im Menschen zwischen Seele und Leib besteht, wer das Zusammenwirken beider Theile zu einer gemeinsamen Function des sinnlichen Lebens? wer versteht das Wesen des sinnlichen oder geistigen Erkenntnißactes? Lauter unbegreifliche Dinge in uns und um uns. Wie nahe liegt nun der Schluß, daß, wenn es in den endlichen, sinnlichen Dingen so viel Unbegreifliches gibt, das unendliche, unsichtbare Wesen Gottes erst recht unbegreiflich für den Menschen sein muß[1])?

---

[1]) Rerum sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum, quas sensu apprehendimus, rationem perfecte in pluribus

2) Wenn diese Erwägung, insofern sie nur von der menschlichen Erfahrung ausgeht, zum Eingeständniß zwingt, daß es in Gott Wahrheiten gibt, die für den Menschen unbegreiflich sind, so zeigt ein Vergleich zwischen der göttlichen und jeder geschaffenen Erkenntnißkraft, daß es in Gott Unbegreifliches für jedes endliche Wesen gibt. Je größer nämlich die Erkenntnißkraft eines Wesens ist, um so tüchtiger ist es in Erfassung von Wahrheiten. Dies gilt ja selbst von Wesen derselben Art, die nur accidentell und graduell von einander verschieden sind. Um wie viel mehr ist man zur Annahme berechtigt, daß ein der Art nach höheres Wesen im Stande ist, Wahrheiten zu erfassen, welche über die Fassungskraft des niedrigern intelligenten Wesens erhaben sind. Nun aber ist der Abstand zwischen Gott und jedem wirklich existirenden oder möglichen Geschöpfe ein unendlicher. Mithin erschaut sein Geist Wahrheiten, welche kein geschöpflicher Blick zu durchdringen vermag.

Vortrefflich und sehr populär erklärt der hl. Thomas in dem eben citirten Capitel diesen Beweis: Duorum, quorum unus alio rem aliquam intellectu subtilius intuetur, ille, cuius intellectus est elevatior, multa intelligit, quae alius omnino capere non potest; sicut patet in rustico, qui nullo modo philosophiae subtiles considerationes capere potest. Intellectus autem angeli plus excedit intellectum humanum, quam intellectus optimi philosophi intellectum rudissimi idiotae, quia haec distantia inter speciei humanae limites continetur, quos angelicus intellectus excedit . . . Multoque amplius intellectus Divinus excedit angelicum, quam angelicus humanum . . . Unde non omnia, quae in seipso Deus intelligit, angelus naturali cognitione capere potest, nec ad omnia, quae angelus naturali sua virtute intelligit, humana ratio sufficit capienda. Sicut igitur maximae amentiae esset idiota, qui ea, quae a philosopho proponuntur, falsa esse assereret, propter hoc, quod

---

invenire non possumus. Multo igitur amplius illius excellentissimae substantiae transcendentis omnia intelligibilia humana ratio investigare non sufficit. Huic enim consonat dictum philosophi, qui asserit, quod intellectus noster sic se habet ad prima entium, quae sunt manifestissima in natura, sicut oculus vespertilionis ad solem. So der hl. Thomas (Summa c. gentes I. cp. 3). Auch dem Philosophen drängt sich also der Gedanke auf, den der Verfasser des Buches der Weisheit aus Eingebung des hl. Geistes ausspricht: „Kaum fassen wir das, was auf Erden ist, und, was vor unsern Augen ist, finden wir mit Mühe: wer wird denn erforschen, was im Himmel ist?“ (Weish. 9, 16.)

ea capere non potest, ita et multo amplius nimiae stultitiae esset homo, si ea, quae divinitus angelorum ministerio revelantur, falsa esse suspicaretur, ex hoc, quod ratione investigari non possunt.

3) Die bloße Betrachtung des unendlichen Abstandes zwischen der unerschaffenen Intelligenz und der erschaffenen legt den Schluß nahe, daß es Wahrheiten gibt, die jene begreift, diese aber nicht. Sie führt uns aber auch auf den Grund der Unbegreiflichkeit dieser Wahrheiten. Wie nämlich die Verschiedenheit der Natur der intelligenten Wesen überhaupt auf eine Verschiedenheit der den einzelnen Arten eigenthümlichen Erkenntnißgegenstände schließen läßt, so zwingt jener unendliche Abstand zum Schluße, daß es ein Erkenntnißobject geben müsse, welches das eigenthümliche Object der göttlichen Intelligenz ist und welches über alle jene Erkenntnißsphären erhaben ist, in welchen sich der geschaffene Geist zunächst bewegt. Daß dieses ausschließlich Gott eigenthümliche Erkenntnißobject sein eigenes unendliches Wesen ist, braucht nicht gesagt zu werden. Durch diese Schlußfolgerung gelangen wir auf philosophischem Wege zu dem auch geoffenbarten Satze, daß Gottes Wesen für keine Creatur, so lange diese in der ihr natürlichen Erkenntnißsphäre belassen wird, sondern nur für Gott selbst Gegenstand unmittelbarer Anschauung sein kann[1]), und dieses ist der Grund, weshalb es Wahrheiten über Gott gibt, die für jedes geschaffene Wesen unbegreiflich sind. Der hl. Thomas deutet in den weggelassenen Stellen des oben mitgetheilten Citates denselben Grund an für die Unbegreiflichkeit vieler Wahrheiten über Gott, ohne den Beweis weiter auszuführen.

Steht es einmal fest, daß kein Geschöpf im Stande ist, sich durch seine natürlichen Kräfte zur unmittelbaren Anschauung Gottes zu erheben — die genauere Darlegung des philosophischen Beweises findet sich in den unter dem Text citirten Werken — so ist der Beweis, daß es für alle Geschöpfe, auch für die höchsten Geister, Unbegreifliches in Gott geben müsse, sehr leicht. Denn die geschaffenen Intelligenzen können dann nur dadurch zur Erkenntniß der Wesenheit Gottes gelangen, daß sie die in ihrer eigenen Erkenntnißsphäre gewonnenen Begriffe auf Gott

[1]) *S. Thomas,* I. 9. 12, a. 4. — *Suarez,* Metaph. XXX. s. 11. — *Franzelin,* De Deo uno (ed. II.) p. 181.

übertragen. Nun finden sie freilich manche Vollkommenheiten, die sie Gott, dem unendlich vollkommenen, beilegen, nach ihrem formalen Begriffe auch in jenen Geschöpfen, welche der unmittelbare Gegenstand ihrer Erkenntniß sind, wie Weisheit, Leben. Manche Vollkommenheiten aber, wie Unermeßlichkeit, absolute Unveränderlichkeit, finden sich nicht in den Geschöpfen; sie können Geschöpfen nicht mitgetheilt werden. Von diesen Vollkommenheiten gewinnen also geschaffene Wesen aus den ihrer Erkenntnißsphäre angehörigen Objecten keine Vorstellung, es sei denn durch Negation der entgegengesetzten, in den Geschöpfen vorgefundenen, Unvollkommenheiten. Was aber jene Gott beizulegenden Vollkommenheiten in sich sind, erfassen sie nicht; es fehlt ihnen der Begriff. Man versuche es z. B. jene Ewigkeit, welche wir als eine Gott beizulegende Vollkommenheit erkennen, zu erfassen, jenes unbewegliche, ewig unveränderliche, untheilbare Jetzt, welches allen stets aufeinanderfolgenden und fließenden Zeitmomenten coexistirt, jenes über den Raum erhabene, absolut einfache Sein, jenen Punkt, wenn ich so sagen darf, welcher das weite Universum in sich faßt, und wenn auch tausende von neuen Welten jenseits der Grenzen des actuellen Raumes geschaffen würden, auch diesen kraft seines unendlichen Seins gegenwärtig wäre. Wir, die wir unsere Begriffe zunächst von Dingen gewinnen, welche räumlich ausgedehnt sind, fühlen uns geneigt, uns Gott, den unermeßlichen, als ein Wesen zu denken, welches den ganzen Raum ausfüllt und sich über die Grenzen des Raumes hinaus nach allen Seiten bis ins Unendliche ausdehnt. Wir corrigiren freilich diese sich uns aufdrängende Vorstellung. Aber, wenn wir sagen: so ist Gott nicht, so haben wir darum noch nicht erfaßt, wie er denn in sich wirklich ist. Die Unmöglichkeit, dies zu erfassen, besteht aber nicht nur für uns, sondern auch für die höhern endlichen Wesen, welche existiren oder existiren können. Denn wenn sie auch aus der Betrachtung von vollkommenern Wesen ihre Begriffe gewinnen, so fehlen doch auch diesen jene Gott allein eigenthümlichen Vollkommenheiten.

Aber selbst jene Sätze, in denen wir die in den Creaturen vorgefundenen Vollkommenheiten Gott beilegen, sind für uns unbegreiflich, wenn wir sie Gott so beilegen, wie sie ihm im Gegensatze zur Creatur zukommen. Sagen wir nur: Gott ist weise, so begreifen wir den Satz, da wir einen Begriff von Weisheit

haben und dieser trefflich zum Begriffe Gottes paßt. Aber stellen wir uns die Weisheit vor, wie sie die specifisch göttliche ist, eine unendliche, mit allen übrigen Vollkommenheiten und dem Subjecte selbst, von dem sie ausgesagt wird, identische, eine Weisheit, die nicht eine inhärirende Form ist, sondern subsistirt, so begreifen wir den Satz nicht; es fehlt uns eben der Begriff einer solchen Weisheit und dieser fehlt uns, weil sie sich in den unmittelbaren Gegenständen unserer Erkenntniß nicht findet.

Wenn nun, wie gesagt, die Unbegreiflichkeit mancher Dinge in Gott für alle Geschöpfe behauptet werden muß, da ja der Grund derselben für alle gemeinsam besteht, so gibt es doch besondere Gründe, weshalb für den Menschen die Gotteserkenntniß besonders unvollkommen ist. Erkennen wir ja die Natur selbst jener Dinge, welche für uns die Leiter zur Gottesidee bilden, nicht in sich, sondern nur durch ihre Accidenzen, und nur insofern, als sie sich durch diese offenbart.

Sehr gut erklärt dies der hl. Thomas (C. Gentes IV. cap. 1): Quum sensus, unde nostra cognitio incipit, circa exteriora accidentia versetur, quae sunt secundum se sensibilia, ut color et odor et huiusmodi, intellectus vix per huiusmodi exteriora potest ad interiorem notitiam pervenire etiam illarum rerum, quarum accidentia sensu perfecte comprehendit. Multo igitur minus pertingere poterit ad comprehendendum naturas illarum rerum, quarum pauca accidentia capimus sensu, et adhuc minus illarum, quarum accidentia capi non possunt, etsi per quosdam deficientes effectus participatur (percipiuntur?). Sed et si ipsae naturae rerum essent nobis cognitae, ordo tamen earum, secundum quod a Divina providentia et ad invicem disponuntur et diriguntur in finem, tenuiter nobis notus esse posset, quum ad cognoscendam rationem Divinae providentiae non pertingamus. Si igitur ipsae viae imperfecte cognoscuntur a nobis, quomodo per eas ad perfecte cognoscendum ipsarum viarum principium poterimus pervenire, quod sine proportione excedit vias praedictas? Etiam si vias ipsas cognosceremus perfecte, nondum tamen perfecta principii cognitio nobis adesset.

4) Zum Beweise unseres ersten Satzes, daß es in Gott Unbegreifliches gibt, brauchen wir uns indessen nicht auf längere Untersuchungen einzulassen; wir können uns einfach auf die Beispiele von unbegreiflichen Lehren berufen, welche die Philosophie über Gott vorträgt. Zu den im Vorhergehenden be-

rührten Beispielen kann eine ganze Reihe anderer hinzugefügt werden. Wir erinnern hier nur an die durchaus unbegreifliche Wahrheit, daß der absolut nothwendige und absolut unveränderliche Act Gottes frei ist in Bezug auf Hervorbringung von Wirkungen außer Gott. Mag Gott schaffen oder nicht, mag er dies oder jenes schaffen, der Act Gottes ist von Ewigkeit zu Ewigkeit unabänderlich derselbe. Wo ist denn, wenn ein Geschöpf durch Gottes Schöpferact entsteht, die ratio sufficiens seines Entstehens in der Zeit? War ja der Act, dem es sein Entstehen verdankt, schon von Ewigkeit. Eine Fähigkeit, die indifferent ist, einen Act oder keinen Act, diesen oder jenen Act in sich hervorzubringen, wie der freie Wille, können wir uns schon denken, obgleich auch dies dunkel bleibt[1]); aber wie sollen wir uns einen Act denken, der indifferent ist, etwas hervorzubringen oder nicht und zwischen diesen oder jenen Wirkungen zu wählen? — Wahrlich nicht größer ist die Schwierigkeit für diejenigen, welche die physische Prädetermination des freien Willens verwerfen, zu erklären, wie der eine, unendliche Erkenntnißact Gottes hinreicht, ohne andere Supposition, als die der objectiven Wahrheit, Alles, was wahr ist, zu erkennen, auch das Zukünftige, was von dem freien Willen abhängt, und dasjenige, was nie stattfindet, sondern nur unter gewissen Bedingungen, die aber nicht eintreten, stattfinden würde.

Bevor wir den ersten Theil unserer Untersuchung verlassen, fügen wir ein paar Bemerkungen hinzu, welche für den Gang der Untersuchung zwar nicht nothwendig sind, aber doch innig mit ihr zusammenhangen.

Wie es in Gott unbegreifliche Dinge für jedes Geschöpf geben muß, weil es nicht unmittelbar Gott schaut, so schwindet die Unbegreiflichkeit derselben für das Geschöpf, wenn es zur Anschauung Gottes erhoben wird. Auch dies ist eine philo-

---

[1]) Eine gewisse entfernte Aehnlichkeit zwischen dem göttlichen Acte, welcher eine Wirkung nach außen, und dem freien Willen, welcher in sich einen Act hervorbringt, ist vorhanden. Wie dieser Act keine andere bewirkende Ursache hat, als den Willen in actu primo proximo, welcher ohne weitere vorhergehende Determination ebensogut den Act unterlassen, wie hervorbringen, und diesen oder jenen Act hervorbringen konnte, so hat die göttliche Wirkung nach außen keine andere bewirkende Ursache, als den göttlichen Act, welche die Wirkung hervorbringen konnte oder nicht, und diese oder jene hervorzubringen hinreichte.

sophische Wahrheit, wenngleich die Philosophie die Möglichkeit der Realisation der Bedingung nicht beweisen kann. Denn, wie wir nicht begreifen, was wir nur durch Anwendung von Begriffen, die zunächst andern unendlich verschiedenen Dingen entsprechen, erkennen, so begreifen wir, was wir unmittelbar nach seinem Wesen sehen; wer aber Gott schaut, sieht ihn nach seinem Wesen und bei seiner Einfachheit sieht er ihn ganz. Die Offenbarung lehrt nun, daß es eine übernatürliche Theilnahme der Geschöpfe an der Gott eigenthümlichen Erkenntniß seines Wesens gibt. Zu dieser erhoben, werden wir begreifen, wovon wir jetzt nur durch den Glauben Kunde erhalten haben, ohne es zu verstehen. Auch dann freilich wird es Grade der Vollkommenheit dieser Erkenntniß geben. Gottes Erkenntniß allein ist unendlich vollkommen; sie wird von keiner noch so hoch erhobenen Creatur erreicht. Alle erkennen das göttliche Wesen; Gott allein ergründet es; die Unergründlichkeit Gottes bleibt für die zu seiner Anschauung erhobene Creatur; die Unbegreiflichkeit hat aufgehört, insofern die innere Möglichkeit aller Wahrheiten in Gott von ihr eingesehen wird.

Wie es ferner in Gott für jedes Geschöpf Unbegreifliches geben muß, so gibt es kein Geschöpf, welches in dem Sinne, in welchem die Mysterien unbegreiflich sind, Unbegreifliches enthalten könnte. Denn wenn ein Geschöpf auch für ein anderes unbegreiflich ist, so kann es doch gewiß von sich selbst oder andern gleichartigen oder höhern Geschöpfen begriffen werden. Dies gilt aber nur von Geschöpfen, insofern sie ihrer Natur nach in Betracht kommen. Ob Gott sie so über ihre Natur erheben kann, daß die ihnen mitgetheilten Gnadengaben für alle erschaffenen intelligenten Wesen unbegreiflich seien, kann die Philosophie nicht entscheiden. Aus der Offenbarung aber wissen wir, daß dem so ist. Denn die Mysterien unseres Glaubens beziehen sich nicht nur auf Gott, sondern auch auf die übernatürliche Theilnahme der Creatur am göttlichen Sein. Da indessen unsere Untersuchung eine rein philosophische ist, beschäftigen wir uns nur mit jenen Mysterien, die sich auf Gott selbst beziehen.

II. Damit eine Wahrheit über Gott ein Mysterium sei, muß sie nicht nur für jeden endlichen Verstand unbegreiflich sein, sondern auch so tief im Schoße der Gottheit ruhen, daß

sie durch die Schöpfung nicht nach außen hervortreten und zur Kenntniß intelligenter Geschöpfe gelangen kann[1]). Sind wir nun im Stande, mit der bloßen Vernunft zu beweisen, daß es in Gott Wahrheiten gibt, in denen Beides zusammentrifft, Wahrheiten, die unbegreiflich und zugleich unmanifestirbar sind?

Wir bezweifeln dieses sehr.

In einer Reihe von Büchern, in denen man den Beweis für die Existenz von Mysterien zu erbringen verspricht, finden wir das hier an zweiter Stelle genannte Moment im Beweise auch nicht einmal berührt, als wenn es sich von selbst verstände, daß dasjenige, was in Gott unbegreiflich ist, auch nicht als in ihm existirend vom geschaffenen Verstande erkannt werden könne. Aber es gibt ja viele unbegreifliche Dinge in Gott, zu deren Erkenntniß wir durch Vernunftschlüsse gelangen, wie die oben angeführten unbegreiflichen Vernunftwahrheiten als Beispiele zeigen. Kann man nun ohne Offenbarung wissen, daß es andere unbegreifliche Wahrheiten über Gott gibt, die uns oder höhern Wesen auf dem Wege der Schöpfung nicht manifestirt werden können? Mit welchem Rechte will man dieses behaupten?

Vielleicht, weil der unendliche Gott sich nie erschöpfen, nie Spuren aller seiner Vollkommenheiten in der Schöpfung ausprägen kann? Allein hieraus würde höchstens folgen, daß in

---

[1]) Was absolut unbegreiflich ist und dazu in Bezug auf seine Existenz unbeweisbar, ist ein Mysterium im strengen Sinne des Wortes. Es gibt nun, wie aus dem ersten Theile erhellt, Unbegreifliches, dessen Existenz natürlich erkannt wird. Ist nun das Unbegreifliche der eigentlichen Mysterien von derselben Art, wie jenes Unbegreifliche, dessen Existenz sich der bloßen Vernunft manifestirt? Deutet nicht gerade der Umstand, daß das Unbegreifliche der eigentlichen Mysterien auch nicht einmal in Bezug auf seine Existenz erkannt werden kann, an, daß es auch in Bezug auf seine Unbegreiflichkeit noch weit höher über jeder geschaffenen Intelligenz erhaben ist, als das Unbegreifliche der philosophischen Wahrheiten? Mag sein. Sollte man aber von demjenigen, welcher die Existenz der Mysterien beweisen will, den Nachweis fordern, daß es Dinge in Gott gibt, die in einem höhern Grade unbegreiflich sind, als die philosophisch beweisbaren unbegreiflichen Dinge, so könnte er jedenfalls auf philosophischem Wege die ihm gestellte Aufgabe nicht lösen. — Andererseits ist der Beweis, daß es Mysterien gibt, vollständig geliefert, wenn bewiesen ist, daß es Wahrheiten gibt, die wie immer, unbegreiflich und unbeweisbar sind. Denn solche Wahrheiten sind gemäß der Definition wahre Mysterien.

keiner wirklich existirenden Schöpfung Alles, was in Gott ist, dargestellt sein kann, nicht aber, daß es in ihm etwas gibt, was er nicht durch irgend eine mögliche Schöpfung genügend darstellen könnte, um irgend ein schaffbares Wesen in den Stand zu setzen, aus der Schöpfung auf die Existenz jenes Unbegreiflichen zu schließen. Mit andern Worten, daraus, daß Gott nicht Alles, was in ihm ist, das Wort collectiv genommen, durch die Schöpfung der geschaffenen Vernunft zuführen kann, folgt keineswegs, daß er nicht Alles, das Wort distributiv genommen, auf jene Weise manifestiren kann.

Oder wollte man vielleicht aus dem unendlichen Abstande, welcher zwischen dem unendlichen und dem endlichen Erkenntnißvermögen besteht, schließen, daß es für jenes Gegenstände geben müsse, welche für dieses unerreichbar seien? Wir selbst haben im ersten Theile aus jenem Abstande einen Beweis für die Wahrheit hergeleitet, daß es Wahrheiten geben müsse, welche ausschließlich nur für Gott begreiflich, für jede geschaffene Vernunft natürlicherweise absolut unbegreiflich seien. Aber daß es Erkenntnißgegenstände gibt, welche von der geschaffenen Vernunft auch nicht einmal als existirend erkannt werden können, dürfte aus dem Unterschiede der Erkenntnißvermögen nicht folgen. Denn zunächst folgt nur, daß es für die göttliche Vernunft Gegenstände geben müsse, die nur ihr eigenthümlich sind, und nur von ihr in sich erkannt werden, Gegenstände, von welchen die geschaffene Vernunft sich nur analoge Begriffe durch Betrachtung anderer unendlich verschiedener Gegenstände verschaffen kann. Hieraus folgt dann weiter, daß jene Gegenstände für die geschaffene Vernunft unbegreiflich sind. Aber, daß es bei jenem unendlichen Abstande der unendlichen von der endlichen Vernunft Gegenstände geben müsse, welche so ausschließlich in die Erkenntnißsphäre jener gehören, daß sie von dieser auch nicht einmal durch analoge, aus der Betrachtung der ihr eigenthümlichen Gegenstände gewonnene, Erkenntniß und durch Schlußfolgerung in Bezug auf ihre Existenz erkannt werden können, dies dürfte schwerlich zu erweisen sein.

Auch aus der Unergründlichkeit, Unerfaßbarkeit (incomprehensibilitas) Gottes folgt unser Satz nicht. Denn diese schließt ja nicht aus, daß in Gott Alles erkannt werde, sondern nur, daß das Erkannte von einem creatürlichen Blicke wie mit unendlicher Kraft nach seiner ganzen unendlichen Bedeutung durch-

drungen werde. Sonst würden ja selbst die Seligen in Gott nicht Alles schauen, da er auch für sie unergründlich bleibt.

Wir sehen in der That keinen Weg, philosophisch den Nachweis zu liefern, daß es Wahrheiten über Gott gibt, die absolut und unter keiner Voraussetzung vom geschaffenen Wesen nicht nur nicht in Bezug auf das „Wie" begriffen, sondern auch nicht einmal in Bezug auf das „Daß" mit der bloßen Vernunft erreicht werden können. Man beachte wohl, worum es sich handelt. Damit eine Wahrheit ein Geheimniß im strengen Sinne sei, muß sie einzig und allein nur für Gott erfaßbar und erkennbar sein. Nicht nur der Mensch, sondern auch der höchste Engel muß außer Stande sein, durch die ihm von Natur zu Gebote stehenden Kräfte sich zu ihrer Erkenntniß zu erschwingen, so zwar, daß Gott kein Wesen erschaffen kann, welches hierzu im Stande wäre. Man erinnere sich nun, wie wir und geschaffene Wesen überhaupt durch natürliches Nachdenken zur Erkenntniß der Wahrheiten über Gott gelangen. Durch Betrachtung der endlichen Geschöpfe gewinnen wir die Wahrheit, daß es einen unendlich vollkommenen Schöpfer geben muß. Diesem also legen wir außer jenen Vollkommenheiten, welche sich, wie Macht und Weisheit, explicite bei der Schöpfung manifestiren, alle Vollkommenheiten bei, zu deren Idee wir uns erheben können. Um aber die Idee einer Vollkommenheit zu gewinnen, ist es nicht nothwendig, daß diese sich uns in einem Geschöpfe nach ihrem formalen Begriffe darstelle. Die Unermeßlichkeit, absolute Unveränderlichkeit und Einfachheit, Vollkommenheiten, die wir durch die bloße Vernunft als solche erkennen und Gott beilegen, finden wir nicht in uns und in den uns umgebenden Geschöpfen. Wir gewinnen diese Begriffe, indem wir die entgegengesetzten Unvollkommenheiten, die wir in den Geschöpfen wahrnehmen, als Unvollkommenheiten erkennen und darum von Gott ausschließen. Die Frage ist also diese: kann die reine Philosophie, kann die bloße Vernunft behaupten, daß es ein Etwas in Gott gebe, eine Vollkommenheit in Gott, auf deren Idee kein Geschöpf, auch nicht das denkbar vollkommenste, ohne Offenbarung kommen kann, und zwar so, daß selbst Gott nicht im Stande ist, eine Schöpfung hervorzurufen, welche für den erschaffenen Geist eine Leiter bilde, um zu jener Idee emporzusteigen? Denn, wenn bei irgend einer möglichen Schöpfung jenes Etwas als reine Vollkommenheit erkannt werden



kann, so wird es nothwendig Gott beigelegt und dann ist der Satz, welcher dasselbe Gott beilegt, kein Geheimniß, da sein Inhalt für ein Geschöpf erkennbar ist. Wir sehen nun keine genügenden Gründe, auf welche gestützt die Philosophie jene Behauptung aufstellen kann. Man weise zur Begründung derselben nicht hin auf die Trinität und andere Geheimnisse, als auf Beispiele von Wahrheiten, in welchen von Gott Unbegreifliches ausgesagt wird, das seiner Natur nach durch Schöpfung nicht zur Kenntniß eines intelligenten Geschöpfes gelangen kann. Daß es Solches gibt, ist gewiß. Wir wissen es durch die Offenbarung. Aber die Frage ist diese, ob die Vernunft durch eigene Forschung zur gewissen Erkenntniß dieser Wahrheit gelangen kann. Von jenen Beispielen weiß sie nichts; wenn sie dieselben aus eigener Kraft mit Gewißheit erkennete, so wären sie ja keine Geheimnisse. Durch Beispiele kann demnach überhaupt jener Satz nicht philosophisch begründet werden, sondern nur durch ein allgemeines Prinzip, welches aus dem Verhältnisse des Gegenstandes zur geschaffenen Intelligenz hergeleitet wird. Wir können aber ein solches Prinzip nicht ausfindig machen.

Wenn wir aber keinen philosophischen Beweis für die Wahrheit haben, daß es Unbegreifliches in Gott gibt, welches der geschaffene Verstand unter keiner Voraussetzung in Bezug auf das „Daß" erkennen kann, so ist die Philosophie noch viel weniger im Stande, das Gegentheil darzuthun. Gott stellt sich uns als ein über alle unsere Begriffe so erhabenes, von den geschaffenen Dingen so überaus verschiedenes Wesen dar, daß es durchaus leichtfertig und ungerechtfertigt wäre, zu behaupten, was es immer in der Gottheit gebe, könne auch in Geschöpfen ausgeprägt werden, so daß der denkende Geist durch Betrachtung der Geschöpfe Kenntniß von demselben gewinne. Wie wollte man eine solche Behauptung beweisen? Vielleicht durch Berufung auf Gottes Allmacht, kraft deren er im Stande sein müsse, Schöpfungen in unendlicher Zahl (distributive) hervorzurufen, die Alles, was in ihm ist, geschaffenen Intelligenzen manifestiren? Aber Gott kann kraft seiner Allmacht nur dasjenige erschaffen, was objectiv möglich ist, was keinen Widerspruch enthält. Nun aber könnte es ja gerade im unendlichen Wesen etwas geben, welches so ausschließlich göttlich ist, daß der Begriff einer Schöpfung als eines Reflexes desselben oder

eines zuverläßigen Hinweises auf dasselbe einen Widerspruch enthielte.

Daß dies wirklich zu behaupten ist, wissen wir aus der Offenbarung. Die Dreipersönlichkeit Gottes z. B. offenbart sich nicht und kann sich nicht offenbaren durch Schöpfung, es sei denn in dunkeln Spuren, in denen man seit der Väterzeit gewisse Andeutungen der aus der Offenbarung bekannten Dreieinigkeit sah, die aber keineswegs ohne Offenbarung zur Erkenntniß derselben führen können.

(Fortsetzung im nächsten Hefte.)

Recensionen.

Commentarius in librum Iob, auctore *Josepho Knabenbauer* S. J. Parisiis, sumptibus Lethielleux. 1886. 472 S.

Dieser zweite Band des Cursus Scripturae Sacrae reiht sich dem ersten würdig an, wie ja von einem Werke des bereits durch seine Erklärung der isaianischen Weißagungen so rühmlich bekannten Gelehrten nicht anders zu erwarten war. P. Knabenbauer beginnt die Reihe der Cursuscommentare mit dem sprachlich wie sachlich vielfach so schwierigen Buche Job, welches der h. Hieronymus einem dem Erklärer aus den Händen schlüpfenden Aale vergleicht, und er hat seine Aufgabe trefflich gelöst. Bezüglich seiner allgemeinen Auffaßung des Buches Job kann ich mich hier kurz faßen, da die Leser dieses Heftes mehrere Hauptpunkte derselben in einer eingehenden Begründung aus seiner eigenen Feder vor Augen haben. Der ganze jetzt vorliegende Text ist nach ihm das Werk eines einzigen, wahrscheinlich der salomonischen Zeit angehörenden Dichters, dessen Geschichtserzählung jedoch (abgesehen von runden Zahlen u. dgl.) res generatim vere gestas enthält. Nicht ganz consequent scheint übrigens, daß er die Theophanie am Schluße als äußerliches Factum und die Rede Jehova's in K. 38—41 als durch wirkliche Luftschwingungen im Gehörorgane zustande gebrachte Worte gelten läßt, während doch die himmlischen Scenen des Prologs nur als Veranschaulichung des göttlichen Ratschlußes aufgefaßt werden. Unseres Erachtens dürfte die in Kaulen's „Einleitung" vorgetragene Ansicht über die Thatsächlichkeit der Geschicke Job's mehr dem Charakter des Buches als eines

Kunstwerkes ersten Ranges entsprechen. Den Zweck der Dichtung findet P. Knabenbauer mit Recht in der Erörterung, beziehungsweise Lösung des Problemes vom Leiden der Gerechten, welches, gegen die falsche Ansicht der drei Freunde, wonach alles Leiden Sündenstrafe und Ausfluß der vindicativen Gerechtigkeit Gottes sei, im Prolog als Prüfung oder Bewährungsleiden, in den Reden Eliu's aber als Läuterungsmittel zur Ausscheidung verborgener Fehler und zur Bewahrung vor schwerem Falle erklärt werde. Obgleich Referent in den Vorbemerkungen zum zweiten Bändchen der „Dichtungen der Hebräer" und in einigen Anmerkungen zu den Carmina V. T. metrice (z. B. Job 19, 27; 27, 11) eine in manchem abweichende Ansicht über den Plan des Buches ausgesprochen hat, muß er doch dem Scharfsinne, mit welchem der Verfaßer seine Auffaßung wahrscheinlich zu machen versteht, alle Anerkennung zollen. Immerhin sei bemerkt, daß der Schwierigkeit wegen des eigentümlichen Stiles und Sprachgebrauches Eliu's nicht eigentlich näher getreten ist; daß die sichtbare, mit Job sympathisierende, Ergriffenheit des Dichters auf ein ernsthafteres Problem als die krasse Vergeltungslehre und auf dessen Ueberwindung durch demütige Ergebung in die unerforschlichen Ratschlüße der göttlichen Weisheit, nicht durch beßerwißende Belehrung, hinzudeuten scheint; daß endlich Leiden zur Prüfung und Läuterung einerseits ein naheliegender und im alten Testamente keineswegs unerhörter, sogar von Eliphaz (5, 17) ausgesprochener, Begriff ist, andererseits aber ohne Hinzuziehung der Vergeltung im Jenseits auch keine ganz befriedigende Lösung liefern kann. Der Ausgleich in der seligen Anschauung Gottes wird nun zwar nach P. Knabenbauer und den meisten Exegeten einmal (19, 25—27) bestimmt ausgesprochen; jedoch geht diese Stelle, deren Deutung übrigens philologischen und kritischen Schwierigkeiten unterliegt, für den Verlauf der Disputation ganz spurlos vorüber. Die hier gefundene sichere Erwartung himmlischer Seligkeit macht es dann auch notwendig, die von Job wiederholt ausgesprochenen düsteren Aussichten in den Zustand nach dem Tode allzusehr abzuschwächen (vgl. S. 64. 112. 193), namentlich dieselben etwas gezwungen auf die Negation einer Rückkehr in die früheren irdischen Verhältnisse zu beschränken. Doch wird S. 168 anerkannt: nondum spe alterius vitae et recompensationis ibidem accipiendae se solatur. Wir möchten durch obige Andeutungen nur darauf hinweisen, daß über Zweck und Plan des Buches Job wol noch immer nicht das letzte Wort gesprochen ist.

Entschieden stimmen wir dem Verfaßer darin bei, daß er

gegen manche neuere, namentlich protestantische, Kommentatoren das Verhalten Job's im Ganzen rechtfertigt und eine zuweilen hervortretende Ungeduld durch die furchtbare Größe des Leidens psychologisch erklärt (wobei zu bemerken, daß das Augenmerk des Dichters überhaupt nicht auf Abwägung der Schuld Job's, sondern auf Gewinnung von Klarheit oder wenigstens Beruhigung über die Rätsel der göttlichen Weltordnung gerichtet ist); nicht minder darin, daß er gegenüber vielen, auch katholischen, Exegeten in Eliu einen durchaus ernst zu nehmenden, tiefe Wahrheiten lehrenden Weisen findet. Es ist schwer begreiflich, wie man verkennen konnte, daß der inspirierte Autor, sei es nun der ursprüngliche oder ein anderer, in den Reden Eliu's die maßgebende, das religiöse Gefühl und das vernünftige Denken gleich befriedigende, Lösung der Streitfrage zu geben beabsichtigte.

In der Einzelerklärung läßt P. Knabenbauer, ohne die durch den jetzigen Stand der semitischen Philologie dargebotenen Hilfsmittel des genaueren Verständnisses zu vernachläßigen, den älteren katholischen Exegeten Gerechtigkeit widerfahren, welche in der Regel, auch da wo sie dasselbe oder sogar Beßeres sagen, zu Gunsten einiger neueren protestantischen Gelehrten ungenannt bleiben. Jedoch ließe sich der exegetische Apparat durch Nichterwähnung aller sicher irrigen, absolut unwahrscheinlichen oder nur auf dem Wortlaute der Vulgata beruhenden Deutungen sehr vereinfachen und übersichtlicher gestalten. Noch weit mehr würde in dieser Hinsicht geschehen können, wenn man sich entschließen wollte, weder den massoretischen Text noch die Vulgata, sondern den auf kritischem Wege möglichst seiner Urgestalt angenäherten Originaltext oder dessen wörtliche Uebersetzung zu grunde zu legen. Damit fiele das stete Hin- und Herschwanken zwischen Erklärung der Vulgata, des Originals und ihres Verhältnisses zu einander weg, welches einen z. B. bei Schegg fast auf die Folter spannt. P. Knabenbauer versteht zwar durch Klarheit der Exposition und Ruhe der Diction die Unbequemlichkeiten dieser Methode weniger fühlbar und seinen Kommentar recht lesbar zu machen. Aber auch bei ihm findet man oft längere exegetische Ausführungen über Stellen der Vulgata, von denen man dann, zuweilen nur kurz und beiläufig, im Kleindruck oder in Anmerkungen erfährt, daß er sie selbst für irrige Uebersetzungen hält; sowie mühsame und mitunter gezwungene Bedeutungsharmonisierungen zwischen der Vulgata und dem hebräischen Texte, welche theils die angebliche Absicht des hl. Hieronymus klarstellen, theils nur eine praktische Gedächtnisstütze für den Leser sein sollen. Durch Beseitigung dieses ganzen Ballastes würde die Exegese an Interesse bedeutend gewinnen.

Die Uebersetzung des h. Hieronymus ist sicher eine für ihre Zeit bewunderungswürdig gute, ja die beste des ganzen Altertums; aber Niemand würde eifriger dagegen protestieren, daß die zufälligen Ungenauigkeiten und Versehen seiner Arbeit oder des ihr zu Grunde liegenden massoretischen Textes für alle Zukunft die wißenschaftliche Exegese hemmen oder auch nur verwickelt machen sollten, als eben dieser so selbständig und unermüdlich weiterforschende Kirchenlehrer.

Als Probe einer solchen vereinfachten, aber alles wirklich der Erklärung Bedürftige umfaßenden Exegese erlauben wir uns hier die erste Rede Job's vorzulegen. Oben steht eine genaue Uebersetzung des hauptsächlich aus der Septuaginta kritisch hergestellten hebräischen Textes, in der für das richtige Verständnis des Sinnes so wichtigen distichischen Anordnung; darunter zunächst der kritische Apparat mit Nachweis der Varianten und Begründung der Konjecturen; ganz unten der eigentliche Kommentar, die sachliche Erläuterung des festgestellten Textes.

III [1]Nach diesem that Job seinen Mund auf und verfluchte seinen Tag; [2]und Job hub an und sprach:

[3]Wäre doch zu nichte geworden der Tag, da ich geboren ward,
Und die Nacht, die sprach: siehe da ein Knabe!

III 3b: Statt des richtigen „siehe da" (ἰδού=hinne) der LXX hat der jetzige hebräische Text „empfangen ist" (hora), was fast allgemein vorgezogen wird, da so Tag und Nacht scharf von einander unterschieden, jener auf die Geburt und dieser auf die Empfängnis bezogen werden können. Aber der Jubel, welchen Job nach V. 7 von jener Nacht fern gehalten gewünscht hätte, kann doch nur der über seine Geburt sein; ebendarauf muß sich auch V. 10 beziehen Das richtige hinne scheint sich im

---

In dieser ersten Rede Job's kommt sein langverhaltener Schmerz zum stürmischen, schauerlich prächtigen Ausbruch, dessen Gewalt nur das Maß der ihn erpressenden und durch ihn zu übertäubenden äußeren und inneren Qual veranschaulichen soll, keineswegs aber Veranlaßung zu hier ganz abseits liegenden casuistischen Untersuchungen über die Erlaubtheit gewisser Verfluchungen und Wünsche bietet. Job wünscht zuerst, in der Form einer Verfluchung seines Geburtstages, nie geboren (V. 1—10), dann wenigstens gleich nach der Geburt gestorben zu sein (V. 11—12), um in der für Alle gleichen, dumpfen Ruhe des Totenreiches Sicherheit gegen die Leiden des Lebens gefunden zu haben (V. 13—19), welches für Unglückliche gleich ihm ein verhängnisvolles Geschenk sei (V. 20—26). Das Ganze spricht also den Wunsch Job's aus, vom Leben, als der Voraussetzung seiner jetzigen furchtbaren Leiden, ganz verschont geblieben oder doch, möglichst lange vor Eintritt derselben, wieder befreit worden zu sein.

[4]Dieser Tag, wäre er doch verdunkelt worden,
Hätte Gott von oben nicht nach ihm gefragt!
[5]Hätte ihn Dunkel und Düster heimgefordert,
Gewölk sich über ihm gelagert!
Hätten ihn Tagesverfinsterungen fortgescheucht,
[6]Und hätte Finsternis ihn hinweggerafft!
Wäre er nicht vereint worden mit den Tagen des Jahres,
In die Zahl der Monate nicht gelangt!
[7]Diese Nacht, wäre sie doch unfruchtbar geblieben,
Wäre nicht Jubel in sie gekommen!

---

hebr. Texte an anderer Stelle erhalten zu haben; vgl. zu V. 7. — 4c: Die vom Parallelismus geforderte Versetzung dieses Stichos nach 9a entpfiehlt sich noch dadurch, daß dem Tage auch sonst immer positiv Verfinsterung, der Nacht aber negativ Ausbleiben des Lichtes angewünscht wird. — 5c: Das Wort kamrîrê (Verfinsterungen), wahrscheinlich technische Bezeichnung der Eklipsen, ist von der Punctation matt und vag als kim'rîrê (sicut amaritudines) aufgefaßt worden. — 6a: Das „und" ist aus LXX ergänzt. Dagegen ist „diese Nacht" zu tilgen, da die Nacht schon an sich dunkel ist, also nicht von Dunkelheit weggerafft werden kann, auch nicht zu den „Tagen" des Jahres gehört. Nach Beseitigung dieses aus V. 7 eingedrungenen Zusatzes (LXX hat sogar schon in V. 4 ἡ νὺξ ἐκείνη) erhält sowol der Tag als auch die Nacht je acht Stichen. — 6b: Statt jechad (vereine sich) bietet die Punctation das pretiöse jichad (freue sich). — 7a: Der hebr. Text beginnt den Stichos mit „siehe" (hinne), wovon das ἀλλά der LXX nicht die Uebersetzung sein kann. Da letzterem

---

In V. 3 wird Tag und Nacht der Geburt verflucht, in V. 4—6 der Tag besonders, in V. 7—10 die Nacht (vgl. krit. Note zu 6a). Es handelt sich nur um den einen Tag der Geburt, da auch die Nacht zu diesem gehört (vgl. krit. Note zu 3b) Wie sich gleich aus dem ersten Worte der Klage ergibt, wünscht Job, sein Geburtstag möchte überhaupt nicht in das Dasein gelangt sein, weil dann eben auch er selbst nicht hätte geboren werden können. Dieses Nichtdaseinsollen wird dann poetisch für den Tag als Verfinsterung, Nichtbeachtung oder Nichteinberufung von Seiten Gottes, Einlösung oder Zurückforderung durch die ihm gleichsam verwandten oder angemeßenen Mächte der Finsternis und Nichteinreihung unter die übrigen Tage des Jahres dargestellt, für die Nacht aber als Unfruchtbarkeit (wodurch Job direkt seine eigene Geburt als das von ihm eigentlich ungeschehen Gewünschte bezeichnet, vgl. krit. Note zu 3b), Verwünschung durch die den Leviathan (entweder, wie in K. 40—41, das Krokodil oder ein die Sonnen- und Mondfinsternisse bewirkendes Wesen nach Art des indischen Râhu) aufreizenden Zauberer, Nichterscheinen des Sternenlichtes und der Morgenröte. An eine Verfluchung des jährlich wiederkehrenden Gedächtnistages der Geburt zu denken, was ein frostiges Witzspiel wäre, liegt nicht die mindeste Veranlaßung vor; zwar geht auch der Wunsch nach Tilgung des Geburtstages aus der Reihe der in das Dasein getretenen Dinge auf etwas Unmögliches, nicht nur weil Geschehenes nicht ungeschehen gemacht werden kann, sondern auch weil die Herausnahme eines Tages aus der Succession der

[8]Hätten Tagesbeschwörer sie verflucht,
Die Aufreizer des Leviathan!
[9]Wären finster geblieben die Sterne ihrer Dämmerung,
[4]Und hätte kein Schimmer auf sie gestrahlt!
[9]Hätte sie auf Licht geharrt, und es wäre nicht gekommen,
Und hätte sie nicht geschaut die Wimpern der Morgenröte!
[10]Denn nicht hat sie verschloßen die Thore meines Mutterschoßes,
Und das Elend verborgen vor meinem Auge.
[11]Warum starb ich nicht gleich vom Schoße weg,
Gieng aus Mutterleibe hervor und verhauchte dann?

---

meist gar nichts im hebr. Job entspricht (vgl. 3, 8; 6, 25; 14, 4; 18, 20 = hebr. 15a; 27, 7. 11; 36, 21; 40, 16), so wird LXX hier weder hinne noch ein anderes Wort gefunden, sondern hinne nur im Hebr. durch Verdrängung von seiner ursprünglichen Stelle in V. 3 hierhergeraten sein. Sachlich ist es ganz ungehörig, da man wol Belehrungen, auch Verheißungen oder Drohungen, aber nicht Verwünschungen, am wenigsten unerfüllbare, mit „siehe" einleiten kann. — 8b: Der jetzige Text „die bereit sind, den Leviathan aufzureizen", wobei ein l' vor ʿôrer kaum entbehrt werden könnte, scheint aus dem Nebeneinanderschreiben zweier Varianten entstanden zu sein, nämlich der falschen m''att'dê und der ursprünglichen m''ôr'rê (auf ôr'rê in 8a anspielend), welche dann zu haʿathîdîm ʿôrer verbunden wurden. — 11a: Statt „vom Schoße weg"

Zeit ein unvollziehbarer Begriff ist; aber er hat seine innere Wahrheit und unmittelbare Verständlichkeit darin, daß er eben nur den in ihm eingeschloßenen Wunsch Job's, nie geboren zu sein, möglichst scharf ausspricht. Uebrigens macht es einen erschütternden Eindruck, wie Job mit seinen Wünschen überall abgleitet, gleichsam von der harten Wirklichkeit der Dinge ad absurdum geführt wird und hoffnungslos im Leiden bleibt; sein unmögliches Nichtgeborensein muß er als das undenkbare Nichtgewordensein seines Geburtstages wünschen, und dieses kann er wieder nur als Verfinsterung anschaulich machen, womit doch noch keine Vernichtung gewonnen wäre.

Die Verse 11—12, in welchen Job wünscht, wenigstens gleich nach der Geburt, noch bevor er auf die Kniee einer Wärterin oder an die Mutterbrust genommen worden wäre, gestorben zu sein, werden gewöhnlich als ausschließliche Vorbedingung zu der, in V. 13—19 ersehnten, Ruhe aufgefaßt und daher eng mit diesen verbunden. Da aber in V. 3—10 nur der Geburtstag, nicht der Empfängnistag verflucht wird, und in V. 16 der Zustand fehlgeborener oder totgeborener Kinder dem der Könige im Tode ganz gleichgestellt wird, so müßen auch jene Verse als Voraussetzung zu V. 13—19 gelten.

Die Schilderung der von Job so ersehnten Ruhe im Totenreiche oder Scheol (nicht im Grabe, da Alle dort zusammenkommen), wo jeder Unterschied des Ranges, Reichtums und Lebensgeschickes aufhört (in V. 19 bedeutet das Pronomen der dritten Person „derselbe, gleich"), er also das ihm so entsetzlich gefallene Loß mit einem unvergleichlich günstigeren, wenn auch vom Nichtsein kaum zu unterscheidenden (V. 16), vertauschen würde,

[12]Warum kamen mir Kniee entgegen,
Und wozu Brüste, daß ich sog?
[13]Denn sonst läge ich und ruhete;
Ich schliefe, da wäre mir wol;
[14]Bei Königen und Landesberatern,
Die sich Trümmer erbauten;
[15]Oder bei Fürsten, die Gold hatten,
Die ihre Häuser mit Silber anfüllten;
[16]Oder gleich der verscharrten Fehlgeburt wäre ich nicht,
Gleich Kindern, die kein Licht geschaut haben.
[17]Dort haben die Frevler aufgehört zu toben;
Und dort ruhen die, deren Kraft erschöpft ist.
[18]Allzumal sind sicher die Gefangenen,
Hören nicht die Stimme des Treibers.
[19]Klein und Groß ist gleich dort,
Und der Sklave frei von seinem Herren.
[20]Warum gibt Er dem Müden Licht,
Und Leben den in der Seele Betrübten;
[21]Die auf den Tod harren und er kommt nicht,
Und die nach ihm graben, eifriger als nach Schätzen;
[22]Die sich freuen auf den Steinhügel,
Jubeln, wann sie das Grab finden;

(merächem) wollen Manche nach LXX „im Schoße“ (b'rächem) lesen, unter Berufung auf Jer. 20, 17, wo aber gerade merächem steht und ebenso wenig wie hier vom Sterben im Mutterschoße die Rede ist; meine Berichtigung jener bisher falsch verstandenen Stelle bei Jeremias steht in diesem Hefte. — 14b: Der hebr. Text läßt sich von der Vergänglichkeit der großartigsten Bauten verstehn; Andere halten chorabôth für Pyramiden. Der Text der LXX „die auf Schwerter trotzten“ (οἱ ἐγαυριῶντο ἐπὶ ξίφεσιν) setzt eine andere Lesart voraus. — 22a: Bei der durchgängigen Straffheit des Parallelismus im Buche Job empfiehlt sich die Aussprache elê gal (auf den Grabhügel) mehr als die in der älteren Orthographie ganz

---

ist allerdings als wehmütige Klage zunächst keine dogmatische Aussage über den Zustand nach dem Tode, beruht aber auf der im ganzen alten Testamente (mit Ausnahme von Daniel, der Weisheit, II. Machab. und den Psalmen 11. 16. 17. 49. 73) herschenden Anschauung von diesem Zustande als einem dumpfen, unerfreulichen Schattendasein, in welchem weder vom Lobe Gottes und vom Verkehre mit ihm, noch von Belohnung oder Bestrafung die Rede ist. Da in diesen Klagen und Bitten die Fortdauer der Seele, wenn auch nur wie im formellen, erst mit Inhalt auszufüllenden, Rahmen, gewahrt erscheint, eine gerechte Vergeltung aber, freilich ohne ausdrücklichen Hinweis auf das Jenseits, daneben auf das Bestimmteste gelehrt wird, so kann man sie nicht als irrig, sondern nur als unvollständig bezeichnen; für die vorchristliche Zeit sind sie sogar nach Abzug des darin stark hervortretenden subjectiven Elementes, dem wirklichen Sachverhalte nicht unangemessen. Daher konnte sie der göttliche Geist auch in den heiligen Schriften zulaßen und es den sich aufdrängenden

[23]Dem Manne, dessen Weg verhüllt ist,
Und den Gott ringsum umzäunt hat?
[24]Denn statt Brotes ist mir mein Seufzen,
Und wie Waßer mein Stöhnen.
[25]Denn bange ich vor einem Schrecken, so trifft er mich;
Und was ich fürchte, kommt mir.
[26]Nicht Ruhe noch Rast finde ich;
Und nicht kann ich mich erholen, gleich kommt Toben.

---

ebenso geschriebene elê gîl (bis zum Jubel). — 24: Da „mein Brot" im ersten Stichos sicher Job's Nahrung ist, so muß auch das Waßer im Parallelstichos sein Getränk sein; damit fällt aber das Verbum jitt'khû, welches das Waßer „sich ergießen" läßt, und bleibt nur v'khammajim šaagôthaj. Aehnlich muß dann auch im ersten Gliede der gangbare Gedanke liegen, daß Seufzen das tägliche Brot Job's geworden sei, nicht aber der verzwickte, daß es „vor seinem Brote komme"; daher muß tabô' ausfallen, während lif'nê hier „für, statt" bedeutet, wie zwar nicht durch Job 4, 19; Prov. 17, 18, wol aber durch 1. Sam. 1, 16 als möglich feststeht; zudem gehn in den meisten Sprachen die Begriffe „vor" und „für" in einander über.

Folgerungen aus der unzerstörbaren Lebensgemeinschaft des Frommen mit Gott und aus der erfahrungsgemäß häufigen Nichtübereinstimmung des irdischen Geschickes mit dem Verdienste überlaßen, sie zu erhabeneren Hoffnungen auszubilden.

Im letzten Abschnitte seiner Rede kommt Job von den vergeblichen Wünschen auf die Frage, warum Gott (der hier, wie öfter im Buche Job, bei Bemerkungen über das Rätselhafte seiner Weltregierung aus Ehrfurcht ungenannt bleibt) grenzenlos Unglücklichen gleich ihm selbst, die den Tod als höchste Woltat betrachten, ein qualvolles Dasein aufdränge, wo sie sich auf ihrem Lebenspfade nicht zurecht finden können und vom Leiden unentrinnbar festgehalten werden (V. 20—23), und begründet dieselbe durch eine Schilderung der ihm zum täglichen Brote gewordenen Schmerzen (vgl. krit. Note zu V. 24), welche ihn unaufhörlich theils durch Vorausahnung, theils durch die alsbald eintretende furchtbare Wirklichkeit martern, und deren Wüten nur von flüchtig vorübergehenden Erleichterungen unterbrochen oder vielmehr noch empfindlicher gemacht werde (V. 24—26).

Diese rasch hingeworfene Probe würde natürlich als Bestandteil eines Kommentars durchaus ungenügend sein; sie soll nur veranschaulichen, wie wir uns eine auf das wirklich Wißenswerte beschränkte, von allem in der Vergangenheit angeschwemmten Gerölle freigehaltene Erklärung etwa denken; vielleicht finden die verehrten Verfaßer des Cursus Scripturae Sacrae in der hier angewandten Methode manches, was für die Fortsetzung ihres schönen Unternehmens nicht ganz unbrauchbar sein würde.

Von meinen Emendationen in den Carmina V. T. me-

trice hat P. Knabenbauer die meisten berücksichtigt, manche auch gebilligt. Das Supplementum dazu scheint ihm nicht bekannt geworden zu sein, da er mir die darin aufgegebenen Ansichten über 4, 20; 15, 11; 24, 9 zuschreibt. Jetzt wären noch die Nachträge im ersten Hefte des laufenden Jahrganges dieser Zeitschrift zu berücksichtigen, auf die ich einfach verweise. Einiges Neue möge hier Platz finden: 5, 5 lese ich jetzt Qeçiro rá'eb jókhel, V'el jíqbo šóef çáme' (Seine Ernte wird der Hungrige eßen und nach seiner Kelterkufe der Durstige schnappen). In 11, 20 ist vielleicht der massoretische Text unverändert zu laßen und nur am Schluße der im alexandr. Codex der LXX wiedergegebene Stichos Ki 'immo chókhma vá'oz hinzuzufügen, den dann Job in 12, 13a ironisch wiederholen würde. Zu 30, 2b enthielt die LXX vor Origenes nur die eine Uebersetzung ἐνδεεῖς παντὸς ἀγαθοῦ, was etwa auf kol chased für das rätselhafte kalach führt (dessen Umänderung in k'lôth'kha 5, 26 nicht tautologisch ist, da dies den Tod im höchsten, lebensmüden Greisenalter bezeichnet). Andere Emendationen aus dem vorhexaplarischen Texte der LXX zu Job, wie er jetzt in der koptisch-thebanischen Uebersetzung aufgefunden ist, sehe man in der zweiten Notiz dieses Heftes.

Nur selten (z. B. 28, 17) schreibt mir der Verf. aus Versehen Aenderungen zu, die ich nicht gemacht habe; oft aber erwähnt er nicht ausdrücklich, daß ich nach LXX emendiert habe, was mir wegen etwaiger ungeneigter Leser lieb gewesen wäre. Denn wie wenige werden jedesmal in LXX nachsehen oder gar die in den Ausgaben unterschiedslos mitabgedruckten Stichen aus Theodotion sich wegdenken! Noch sei bemerkt, daß die Ergänzung der Negation in 12, 12 keinen auffallenden Gedanken ergibt, da so nur die Weisheit der Greise der in der thatsächlichen Weltregierung vorliegenden göttlichen untergeordnet wird, auch Elin (32, 9) ganz dasselbe sagt; daß der Tropus „sein Fleisch (seinen Leib, sein Leben) in die Zähne nehmen oder in den Zähnen davontragen", für „sein Leben daranwagen, auf das Spiel setzen", in 19, 20 ebenso wenig unerhört sein kann, wie in 13, 14, wo ihn P. Knabenbauer richtig erklärt, obgleich er den Sinn und Zusammenhang des ganzen Verses, wie es scheint aus Aengstlichkeit, verfehlt; daß meine, ganz auf LXX beruhende, Emendation in 31, 31 kein unbedeutendes Lob Job's enthält, da die Dienerschaft im alten Orient in der Regel kein Fleisch erhielt; und daß raa b' (41, 26) auch bedeuten kann „mit stolzer Sicherheit auf etwas herabblicken." Weiteres laße ich unerörtert, da diese Besprechung nicht zu einer Apologie der von mir aufgestellten Meinungen werden soll.

Aus demselben Grunde sage ich auch nichts weiter über das Metrische im Buche Job, als daß der Verf. die siebensilbigen Stichen anerkennt; das durchgängige Zusammenfallen der Stichen mit den Sinnesabschnitten scheint er nach der Anmerkung zu 24, 2, den ausnahmslosen distichischen Parallelismus nach seiner Ablehnung einiger Textemendationen nicht zu fordern.

Ueberhaupt fühle ich lebhaft, wie wenig alles Bisherige, meist Methodisches oder Einzelheiten betreffend, worin ich nicht ganz mit dem Verf. übereinstimme, geeignet ist, dem Leser ein adäquates Bild von der reichen Gelehrsamkeit, dem treffenden Urteile und der klaren Darstellung zu geben, welche sich in diesem schönen Werke überall zeigt. Der Recensent eines Kommentares ist eben darin besonders ungünstig gestellt, daß er die Vorzüge desselben nicht durch Analyse des Inhaltes oder Gedankenganges ans Licht stellen kann, sondern entweder auf allgemeine Versicherungen angewiesen ist oder besonders gediegene und originelle Erklärungen (deren wir hier viele anführen könnten, z. B. die Gedankenentwicklung des 12. Kapitels) erwähnen, wol gar mittheilen müßte, was wieder seine Bedenken hat. Wir können daher dem Leser nur dringend raten, sich selbst davon zu überzeugen, wie lohnend und förderud das Studium dieser Joberklärung ist.

Gustav Bickell.

Praelectionum philosophiae Scholasticae brevis conspectus auctore *J. van der Aa, S. J.*, philosophiae professore in Collegio S. J. Lovaniensi. Lib. I. Logica, II. Ontologia, III. Cosmologia, IV. Psychol. inferior, V. Psychol. superior, VI. Theologia natur. Typis Caroli Fonteyn, Lovanii 1884—85.

Der Titel des vorliegenden Werkes entspricht genau dem Zwecke und dem Charakter desselben. Es ist nicht die Absicht des Verfassers, den Professoren der Philosophie Neues zu bieten (Introd. in phil. pg. 3), noch auch ein Handbuch zum Selbststudium zu liefern; er will vielmehr Lehrern und Schülern nur einen „kurzen Ueberblick" gewähren, einen Leitfaden darreichen, klar, kurz und bündig, welcher als Grundlage für Vorlesungen dienen soll.

Im ersten Theile der Logik verdient die tabellarische Methode unsere volle Anerkennung. Es war ein glücklicher Gedanke, die große Zahl von Definitionen und Eintheilungen, durch welche hier der Anfänger sonst leicht verwirrt oder erdrückt wird, in Tabellen geordnet darzustellen, um so die Uebersicht zu erleichtern und das Gedächtniß zu unterstützen.

Mit dem zweiten Theil der Logik beginnt die eigentlich scholastische Methode, welche auch durch alle übrigen Theile des Werkes regelmäßig und strenge durchgeführt wird. Es ist dieß ein besonderer Vorzug dieses Lehrbuches, durch welchen die Klarheit des Vortrages, die Gründlichkeit des Studiums und die Disputationen der Studierenden erleichtert und befördert werden. Große Sorgfalt wird insbesondere auf die Bestimmung der Begriffe und die Erklärung des Frage- oder Streitpunktes verwendet. Die Hauptlehren werden dann in Form von Thesen hervorgehoben und mit großer Kürze bewiesen. Hierauf folgen Schwierigkeiten, oft in großer Anzahl, die meistens in sehr knapper Form gelöst werden, und nicht selten auch Scholien und Corollarien. Bei der großen Kürze des Ausdruckes, deren der Verfasser in der Beweisführung und bei Lösung der Einwendungen sich befleißt, muß dem Studierenden Vieles als ungenügend erscheinen, wenn ihm der Lehrer nicht ergänzend, erweiternd und vertiefend zu Hilfe kommt. Dieser ist daher der Mühe nicht überhoben, selbst in den Werken der Alten, insbesondere in den Schriften der Meister der Scholastik zu forschen, und es ist ihm freier Spielraum gelassen, sein eigenes Talent selbständig zu bethätigen. Der Verfasser wollte nicht einen Baum darbieten, dessen Früchte nur der pflückenden Hand harren, sondern eine reiche Fülle von Keimen und Knospen, die erst unter der Pflege des Gärtners sich entfalten und Früchte bringen.

Im Hinblicke hierauf enthalten wir uns, dem Wunsche Ausdruck zu geben, dieser oder jener Abschnitt, z. B. über die Figuren und Modi der Syllogismen, de analogia entis, de uno und dgl. möge etwas eingehender behandelt werden; denn nicht mit Unrecht könnte der Verfasser erwidern, dem Zwecke seines Werkes gemäß müsse es den Lehrern, deren Wünsche sehr verschieden seien, überlassen bleiben, das Fehlende durch den Vortrag oder durch ein Dictat zu ergänzen. Diese Methode wird gewiß den Beifall Vieler finden; sie kann jedoch nicht als die einzig zulässige oder ausschließlich empfehlenswerthe für ein Lehrbuch der Philosophie hingestellt werden. Es wird nie an Lehrern und Schülern fehlen, die es vorziehen werden, Lehrbücher zu gebrauchen, in denen die Beweise weiter entwickelt und die Lösungen der Schwierigkeiten näher erklärt werden. Ueberdieß haben auch Lehrbücher ihre Berechtigung, die ein Selbststudium ohne Lehrer ermöglichen. Wer endlich in einem Lehrbuche den Fortschritt der Wissenschaft fördern oder eingewurzelten Vorurtheilen entgegentreten will, wird sich einer

viel eingehenderen Darstellung und Beweisführung bedienen müssen.

Was den Inhalt betrifft, so muß dieser ebenfalls, wenigstens im Großen und Ganzen, als vortrefflich bezeichnet werden. Bei sorgfältiger Durchsicht der bisher veröffentlichten sechs Bücher ist uns keine Lehre aufgefallen, welche entschieden nicht-scholastisch genannt werden könnte, mit Ausnahme jener vom sensus intimus (Log. pg. 63 sqq.). Doch betheuert der Verfasser, daß er damit keineswegs einen sensus fundamentalis im Sinne Rosmini's verfechte. Auch ist zu bemerken, daß der sensus intimus zugleich mit der conscientia und dem sensus communis der Scholastik festgehalten wird, ja sogar nach des Verfassers Ansicht, mit letzterem theilweise zusammenfallen soll (Psych. inferior pg. 67 sqq.). P. Van der Aa steht somit auch in diesem Punkte der Scholastik nicht so ferne, als es scheinen könnte.

Was die philosophische Richtung anbelangt, so bekennt sich der Verfasser weder zu einer der Schulen ausschließlich, die innerhalb der Scholastik blühten, noch folgt er allein einem einzigen der großen Meister. Es berührt angenehm, daß P. Van der Aa unbefangen die Wahrheit sucht, weniger darum bekümmert, wer dieselbe vertheidigt (Introd. in phil. pg. 4). Dennoch wird jeder Erfahrene bald bemerken, daß der Verfasser vorzüglich dem hl. Thomas und dessen berühmtem Schüler (in weiterem Sinne) Suarez folgt, welchen Papst Paul V. den „Doctor eximius" nennt. Mag man auch zuweilen des Letzteren Ansicht nicht beistimmen und wünschen, daß P. Van der Aa ihm in manchen Punkten nicht gefolgt wäre (z. B. de bono, de modo subsistentiae), jedenfalls kann man Suarez nicht das Verdienst absprechen, viele philosophische Lehren, die sich in den Werken des englischen Lehrers zerstreut vorfinden, näher untersucht, erläutert, weiter entwickelt, eingehender begründet und in einem großen systematischen Werke, seinen Disputationes metaphysicae, zusammengefaßt zu haben. Hiemit haben wir auch schon angedeutet, daß wir die Auswahl unter den verschiedenen scholastischen Lehren meistens für eine glückliche halten. Eine vollständige Uebereinstimmung in untergeordneten Fragen ist wohl hier auf Erden niemals zu erzielen. Zu den Differenzpunkten gehört auch die Lehre de duratione et tempore; hier geben wir der Lehre des Suarez den Vorzug, nach welcher Dauer und Existenz sich der Sache nach nicht unterscheiden, und daher die Dauer unveränderter Dinge nicht successiv sein kann, die innere Zeit aber nichts Anderes als die Dauer einer successiven Bewegung ist.

Noch einige Bemerkungen über einzelne Theile. Der zweite Theil der Logik würde in einer zweiten Auflage vortheilhaft gewinnen, wollte der Verfasser hier einige Veränderungen vornehmen. Die ganze Lehre von der logischen Wahrheit und der Gewißheit wird nach unserer Ueberzeugung nur dann in das richtige Licht gestellt, wenn man das Urtheil als einen actus compositionis vel divisionis notionum, der von der Einsicht oder Erkenntniß der objectiven Identität oder Verschiedenheit der Begriffe a parte rei unterschieden ist, erklärt. Falsche oder vorschnelle Urtheile erscheinen uns unerklärlich, überhaupt an sich freie Urtheile und an sich freie Gewißheit unmöglich, wenn ein und derselbe Act zugleich Einsicht und Urtheil ist. (Vgl. Tongiorgi Psych. nn. 490 sqq.) Es genügt auch nicht zu sagen, daß alle freien Urtheile und alle freie Gewißheit nicht unmittelbar und an sich, sondern nur mittelbar und in ihrer Ursache, in der freien Application des Verstandes auf ein Object, frei seien. Denn die Erfahrung lehrt das Gegentheil und auch der Act des christlichen Glaubens ist nicht blos in causa liber, sondern auch liber in se.

Zur Erklärung der freien Gewißheit halten wir es auch für nothwendig, die Evidenz, d. h. die vollkommene Kundgebung der Wahrheit, welche den Verstand physisch nöthigt, nicht schlechthin als letztes, d. h. allgemeines Motiv der Gewißheit hinzustellen, sondern die Kundgebung der Wahrheit, die entweder vollkommen ist und so lange sie vorhanden ist, jeden Zweifel physisch unmöglich macht, oder unvollkommen, jedoch so, daß jeder Zweifel als unvernünftig erscheint, ohne physisch unmöglich zu sein.

Einen anderen Fortschritt könnte der Verfasser erzielen, wollte er zwischen dem letzten Motiv und der letzten Norm (d. h. letztem Kriterium) der Gewißheit unterscheiden. Wie man in jedem gewissen Urtheil ein zweifaches Element unterscheidet, die Form: die firmitas assensus intellectus judicantis sine formidine errandi und die Materie: die (absolute oder hypothetische) Nothwendigkeit der Wahrheit, so gibt es auch ein zweifaches letztes Princip der Gewißheit (Kleutgen, Philos. d. Vorzeit, 2. Aufl., Nr. 260 u. 270, vgl. auch Egger, Propaed. philos.-schol. 2. ed. pg. 204). Das letzte Princip nun der Form der Gewißheit ist die (vollkommene oder unvollkommene) Kundgebung der Wahrheit, das letzte Princip hingegen der Materie, der Nothwendigkeit der Wahrheit, muß der letzte Grund dieser Nothwendigkeit in der logischen Ordnung, also das principium contradictionis sein. Jenes Princip wird mit Recht letztes oder allgemeines Motiv, dieses letzte oder all-

gemeine Norm genannt. Dies vorausgesetzt, liegt es sehr nahe, dann auch bei jeder einzelnen Erkenntnißquelle oder Erkenntnißart, ein nächstes, besonderes Motiv und eine nächste, besondere Norm zu unterscheiden. So z. B. ist das motivum proximum et proprium certitudinis der Urtheile, die unmittelbar aus der äußeren Erfahrung gewonnen werden: die Kundgebung äußerer Thatsachen durch die Wahrnehmung der äußeren Sinne, die norma proxima et propria hingegen die Berücksichtigung jener Umstände und Bedingungen, unter welchen allein bei Gebrauch der Sinne der Irrthum vermieden werden kann, so z. B. in Bezug auf die sensibilia propria, die Rücksicht darauf, ob die Sinne naturgemäß disponirt und richtig angewendet seien. Wird diese Unterscheidung in ähnlicher Weise auch bei der inneren Erfahrung, bei den unmittelbaren analytischen Urtheilen, beim Ratiocinium und bei der Induction, beim menschlichen und göttlichen Zeugniß durchgeführt, so scheint dadurch die ganze Philosophie der Gewißheit an Klarheit und Gründlichkeit zu gewinnen.

Schreitet man bei Prüfung dieses Lehrbuches zur Ontologie, Kosmologie, Psychologie und natürlichen Theologie vor, so gewinnt man nach und nach die Ueberzeugung, daß hier nicht blos leichte Waare geboten wird, wie in manchen andern Compendien, die nur geeignet scheinen, die Oberflächlichkeit zu befördern. P. Van der Aa hat nicht nur viel des Trefflichen und Gediegenen mit Bienenfleiß gesammelt, sondern er versteht es auch, zu selbstständigem Forschen anzuregen. Er weiß mit großer Kürze eine gewisse Reichhaltigkeit des Inhaltes zu verbinden und bietet so dem Professor Gelegenheit zu einer allseitigen und gründlichen Behandlung besonders der wichtigen Fragen, z. B. über den Ursprung der Ideen, über die Natur des Willens, über die Existenz Gottes und dgl. Wenn wir oben gesagt haben, es sei nicht des Verfassers Absicht, Neues zu bieten, so soll nicht daraus gefolgert werden, daß in keiner Weise Neues geboten sei. So z. B. dürfte in der Kosmologie Manches in neuer Weise dargestellt erscheinen. Sehr zu loben ist hier auch das Streben des Verfassers, die Hauptlehren der Alten über Materie und Form mit den unzweifelhaften Ergebnissen der heutigen Physik und Chemie in Einklang zu bringen, von diesen aber zweifelhafte Hypothesen zu unterscheiden.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß dieses Werk den hervorragendsten Leistungen auf dem Gebiete der scholastischen Philosophie neuester Zeit beigezählt zu werden verdient. Es ist daher die Hoffnung berechtigt, daß das siebente Heft über

Ethik und Naturrecht, welches noch nicht erschienen ist, einen befriedigenden Abschluß bilden werde.

Jeder der sieben Theile ist getrennt zu bekommen[1]), eine sehr praktische Maßregel, geeignet dem Werke größere Verbreitung zu verschaffen.

Preßburg. Julius Costa-Rossetti S. J.

Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts von Dr. Hermann Gerlach, Domcapitular und geistlichem Rathe zu Limburg. Vierte verbesserte und bedeutend vermehrte Auflage. Paderborn und Münster. Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh. 1885. 8°. VIII, 699 S.

Als die erste Auflage des vorliegenden Werkes im Jahre 1869 erschien, schrieb der hochw. Verfasser in der Vorrede: „Da ich dieses Werk in meiner früheren Stellung als Professor des Kirchenrechts an der philosophisch-theologischen Lehranstalt zu Paderborn bis in das 22. Semester mit Hingebung und Fleiß durchgearbeitet habe, so hege ich den Wunsch, daß dasselbe von meinen früheren Zuhörern als ein angenehmes Andenken an die vielen, im gemeinsamen, geistigen Verkehr verlebten Stunden, von meinen Confratres als eine übersichtliche Darstellung des für die Praxis wichtigen Kirchenrechts und von meinen Fachgenossen als ein kleiner Beitrag für die juristisch-systematische Darstellung der Kirchenrechts-Wissenschaft angesehen werden könne." Die nun schon vor Jahresfrist erfolgte vierte Auflage des Buches beweist, daß es in der That gar manche Freunde sich erworben hat. Zweifelsohne wird auch diese vierte Auflage die verdiente Anerkennung finden; und dazu werden wesentlich die vielfachen Verbesserungen beitragen. Denn ward die dritte Auflage schon bedeutend vermehrt, so sind der letzten fünf weitere Bogen hinzugefügt worden. So wurde es ermöglicht, die neuere Literatur mehr zu berücksichtigen und namentlich die kirchenfeindliche Gesetzgebung von Ländern deutscher Zunge, auch Oesterreichs, ausführlicher zu behandeln. Der Druck und die ganze Ausstattung ist eine sehr gute. Einzelne Druckfehler, die sich der Correctur entzogen haben, können dabei nicht in Betracht kommen. Ein alphabetisches Sachregister (S. 690—699) erleichtert den Gebrauch des Buches.

---

[1]) Die Logik (135 Seiten) kostet 2 Fr., die Ontologie (119 S.) 1 Fr. 75 Cts., die Kosmologie (137 S.) 2 Fr., die niedere Psychologie (100 S.) 1 Fr, die höhere Psychologie (144 S) 1 Fr 50 Cts, die natürliche Theologie (102 S.) 1 Fr. 75 Cts. Preisermäßigung findet Statt bei Ankauf einer größeren Anzahl von Exemplaren.

Wohlthuend berührt die selbstverständlich durchaus katholische Gesinnung, welche in allen Partien des Werkes zum Ausdruck gelangt. Besondere Erwähnung verdienen § 43 über das Vatikanische Concil (S. 101 - 114), §§ 198—200 über den Primat (S. 419—439) und § 50 (S. 128—143) über den Altkatholicismus in Deutschland und der Schweiz. Es gestalten sich diese Paragraphen — vielleicht zu sehr im Verhältniß zu dem geringen Umfang des ganzen Werkes — fast zu einer Apologie des Vatikanischen Concils und des apostolischen Stuhles. Immerhin wissen wir dem Verfasser hierfür Dank. Auch die Erörterung der nun hoffentlich bald als antiquirt anzusehenden kirchenfeindlichen Gesetze Deutschlands und Oesterreichs dürfte wenigstens für die nächste Zeit noch manchem Interesse begegnen.

Ueber den näheren Zweck des Buches spricht sich der Verfasser in der Vorrede zur zweiten Auflage aus: „Was die Weise der Darstellung angeht, so war es mein Bemühen, im Texte die Rechtsnormen so kurz und bündig zu geben, daß jemand damit sich leicht eine klare, deutliche Kenntniß des Kirchenrechts verschaffen und daß namentlich Theologen und Geistliche damit sich wohl auf die vorgeschriebenen Examina vorbereiten können." Diese Worte muß man beachten, um in Beurtheilung des Werkes nicht ungerecht zu werden, wenn man verschiedene, selbst wichtigere Fragen nur kurz berührt oder ganz übergangen sieht. Intention des Verfassers war es eben nicht, ein allseitig ausgeführtes System des Kirchenrechts zu bieten, sondern nur die Hauptpunkte zusammenzustellen und für die Schüler in kurzen Sätzen die Materie anzudeuten, über welche sich die Vorlesungen des Professors weiter zu ergehen haben. Aber gerade eine kurze und knappe Darstellung des Kirchenrechts birgt oft mehr, als es den Anschein haben mag, die Frucht langer und saurer Arbeit in sich.

Seitdem die Lehrbücher des Kirchenrechts von der Ordnung der Decretalen abgingen, sind in denselben die verschiedensten Systeme zur Anwendung gekommen. Dr. Gerlach theilt den gesammten Stoff in vier Bücher. Nach einer Einleitung (S. 1—32) behandelt das I. Buch (S. 33—117) die Quellen des Kirchenrechts, das II. Buch (S. 118—500) die Kirchenverfassung, das III. Buch (S. 501—519) die Ordensverfassung, das IV. Buch (S. 520—689) das Verhältniß der Kirche zu den Staaten. Wie die Kirchenverfassung sich aufbaut auf die Unterscheidung der zwei Stände, des Laienstandes und des geistlichen Standes, so zerfällt das II. Buch „in die Lehre von den Laien und in die Lehre von den Geistlichen. Jene behandelt die Gründe der Laienrechte und Laienpflichten, die Taufe als

primären, die Ehe als secundären Grund und (im Anschlusse an jeden dieser beiden Gründe) die allgemeinen aus der Taufe und die besonderen aus dem Verlöbnisse und der Ehe entspringenden Laienrechte und Laienpflichten. In gleicher Weise behandelt die Lehre von den Geistlichen die Gründe der geistlichen Rechte und geistlichen Pflichten, die Weihe als primären, die kirchliche Amtsgewalt als secundären Grund und (im Anschlusse an jeden der beiden Gründe) die aus der Weihe entspringenden Rechte und Pflichten der Geistlichen, die allgemeinen aller Geweiheten und die besonderen der niederen Cleriker, der Subdiakonen, der Diakonen, der Priester, der Bischöfe und die aus der kirchlichen Amtsgewalt hervorgehenden Rechte und Pflichten der Geistlichen (S. 31)." Die Lehre von der kirchlichen Amtsgewalt umfaßt die Lehre von der Kirchengewalt und vom Kirchenamte (S. 31, Note 1). In ähnlicher Weise wird dann im III. Buch das Recht der Regularen und neueren Congregationen behandelt, indem der Darstellung der Rechte und Pflichten die Darstellung der Gründe vorausgeschickt wird und zwar der Gelübdeablegung als primären, der regulären Amtsgewalt als secundären Grundes (vgl. S. 32). So einfach und klar diese Eintheilung auf den ersten Blick erscheinen mag, so möchte dieselbe doch nicht unbeanstandet bleiben. Schon daß unter dem Titel „Kirchengewalt" das gesammte kirchliche Vermögensrecht und Strafrecht untergebracht wird, könnte verwirren. Aber wir wollen mit dem Verfasser hierüber nicht rechten. Allein es drängte sich uns der Gedanke auf, ob es nicht im Interesse des Buches selbst gewesen wäre, einige Materien nicht ganz auszuschließen. Wir erwähnen nur das kirchliche Proceßrecht, die Ausübung des kirchlichen Lehramtes und die Ausübung der Weihegewalt. Auch würden wir befürworten, die Hauptprincipien des liturgischen Rechtes in einem Lehrbuch des Kirchenrechtes zu besprechen und namentlich auf die Quellen desselben in etwas sich einzulassen. Je mehr der innere Zusammenhang gewahrt wird, welcher zwischen der Liturgik und dem gesammten Kirchenrecht besteht, einen um so sicherern und klareren Ausdruck würde auch die Doctrin in manchen exclusiv liturgischen Abhandlungen erhalten. Wir erwähnen beispielsweise die Frage, in wie weit auf liturgischem Gebiete ein Gewohnheitsrecht zulässig oder ausgeschlossen ist. Sicher kann man nach beiden Seiten zu weit gehen. Die rechten Principien sollte ein Lehrbuch des Kirchenrechts bieten. Allerdings dürfen wir, wenn wir einige wünschenswerthe Erweiterungen anführen, den oben angegebenen Zweck des Verfassers nicht aus den Augen verlieren und möglich ist es auch, daß die Rücksicht auf den

Lehrplan einer bestimmten Lehranstalt maßgebend war für die Auswahl des Stoffes.

Sehr empfehlenswerth erscheint uns auch eine eingehende, systematische Behandlung der fundamentalen Wahrheiten über die Verfassung der Kirche; wir meinen jene grundlegenden Principien, die manche neuere Autoren unter dem Titel jus publicum ecclesiasticum zusammenfassen. Wenn die volle Unabhängigkeit der Kirche als einer vollkommenen Gesellschaft erfaßt, wenn ihr übernatürliches Ziel und die Machtfülle, welche sie von Christus erhalten hat, erkannt ist: erst dann wird man ein volles Verständniß ihrer Gesetzgebung gewinnen und dann wird auch die kirchenpolitische Gesetzgebung moderner Staaten in ihrem grellen, aber wahren Lichte erscheinen. Ein derartiger Abschnitt in einem Lehrbuche des katholischen Kirchenrechts muß sich nothwendig zu einem trefflichen Commentar der Encyklika Quanta cura und des Syllabus sowie der Encyklika Leo's XIII. De civitatum constitutione christiana gestalten, welche Documente nicht weniger für den Canonisten als für den Dogmatiker von der höchsten Bedeutung sind.

Die zwei kurzen Abschnitte im IV. Buch (S. 520—534), welche der theoretischen Darlegung des Verhältnisses der Kirche zu den Staaten gewidmet sind, und einige einschlagende Paragraphen des I. Buches scheinen uns etwas zu kurz und zu allgemein gehalten. Wie hier, so möchte auch in Behandlung anderer Materien der Drang nach Kürze hin und wieder zu sehr die Oberhand behalten haben. So wäre es unseres Erachtens erwünscht gewesen, wenn im I. Buche der Abschnitt über die kirchliche Gesetzgebung und im III. Buche in §§ 214 und 215 die Wirksamkeit der römischen Congregationen und Behörden eine ausführlichere Darstellung gefunden hätten.

Sehr richtig wird gleich im § 1 die Kirche als eine von Christus gestiftete, selbständige und alle Nationen umfassende Gemeinschaft geschildert. Wenn es aber auf Seite 7 heißt: „die Kirche hat (abgesehen von den Fällen, wo ihr der Staat seinen Arm leihet) keinen physischen Zwang," so können wir diesem Satze nicht beipflichten. In consequentem Festhalten desselben Princips schreibt denn auch der Verfasser auf S. 365: „Die kirchliche Strafe ist die durch kirchliche Gewalt erfolgende Entziehung eines kirchlichen Vortheils auf Grund eines kirchlichen Vergehens." Unseres Erachtens ist hiemit der Begriff der kirchlichen Strafe nicht erschöpft. In dieser Recension dürfen wir uns wohl begnügen, auf die Argumente hinzuweisen, mit denen schon im ersten Jahrgang dieser Zeitschrift S. 239 ff. die äußere, physische Zwangsgewalt der Kirche dargethan wurde. Schon dort wurde mit Recht auf die Encyklika Quanta cura vom 8. Dezember 1864 hingewiesen, die gewiß ein entscheidendes Moment in dieser Frage ist. In der That hat auch die Kirche zu allen Zeiten äußere Zwangsmittel, die nicht blos in Entziehung kirchlicher Vortheile bestehen, gegen

Glieder der Kirche in Anwendung gebracht. Noch das Trienter Concil machte von dieser Gewalt Gebrauch (Sessio 25 cap. 2. 19 de reform.) und die kirchliche Strafgesetzgebung des Mittelalters ist allgemein bekannt. Man stellt nun zwar die Behauptung entgegen, auf staatliche Bevollmächtigung hin habe die Kirche physischen Zwang angewandt. Allein abgesehen davon, daß Johannes XXII eine derartige Auffassung in feierlichster Weise zurückwies durch die Bulle Licet juxta doctrinam vom 23. October 1327, darf man auch fragen, wo denn die Kirche sich je auf staatliche Ermächtigung berufen habe. Gestützt auf ihre apostolische Machtfülle erließen die Päpste ihre Decretalen und promulgirten die Decretalensammlungen, in welchen eben kirchliches, nicht staatliches Recht enthalten ist, wenn auch einzelne dort getroffene Anordnungen zuerst von der weltlichen Macht ausgegangen sein mochten.

Wie Vering (Lehrbuch des Kirchenr. § 7), so beschränkt auch Dr. Gerlach den Ausdruck jus canonicum auf das im corpus juris can. enthaltene kirchliche Recht, während der Terminus jus ecclesiasticum das neue und alte Kirchenrecht umfassen soll. Ob der erstere Terminus in jener engeren Bedeutung so allgemein recipirt ist, könnte man doch vielleicht bezweifeln. — Zu unserer Freude sehen wir, daß in § 9 die Nothwendigkeit des Consenses von Seiten des Gesetzgebers für die Entstehung eines Gewohnheitsrechtes innerhalb der Kirche gefordert wird. § 8 ließ allerdings den Gedanken aufsteigen, als bekenne sich der Verfasser zur Ansicht Dr. Schulte's, der auch in den Noten citirt wird. In der That kann ja auch kein Recht begründet werden, wenn nicht jener mitwirkt, dem die Macht, kirchliches Recht zu begründen, von Christus dem Herrn gegeben ist. Dem Volke aber ist diese Macht nicht verliehen.

In § 15 berührt der Verfasser eine Frage, die gerade jetzt von hoher Bedeutung ist, die Frage über die Competenz des Staates in der Ehegesetzgebung. Er schreibt S. 47: „Die Staatsgesetze können nicht blos die bürgerlichen Folgen der Ehe (namentlich in Beziehung der Vermögensverhältnisse der Ehegatten und Kinder) bestimmen; sie können auch staatsgefährlichen Ehen entgegenwirken, z. B. die Ehen der Ausländer und der unter Vormundschaft stehenden Personen verbieten, wider diejenigen Geistlichen, welche dergleichen Gebote nicht beachten, Strafen festsetzen und bei den wider das Staatsgesetz eingegangenen Ehen die bürgerlichen Folgen ausschließen." Aehnlich drückt sich der Verfasser in § 53 S. 157 aus und er befindet sich in Uebereinstimmung mit manchen neuern Autoren. Mit dieser Ansicht indeß können wir uns aus mehreren Gründen nicht einverstanden erklären. Jedoch würde die Erörterung dieser Frage die Grenzen einer einfachen Recension überschreiten. Vielleicht bietet sich uns Gelegenheit, dieselbe an anderer Stelle eingehend zu behandeln.

In Behandlung des Eherechtes folgt der Verfasser durchgehends der Instructio Austriaca pro judiciis matrimonialibus. Mit besonderer Genauigkeit ist die einfache und mehrfache Blutsverwandtschaft in einer reichen Anzahl von Schematen (S. 231—245) veranschaulicht, ein Passus, der mitten in der Seelsorge stehenden Geistlichen besonders willkommen sein muß.

In einem längeren Abschnitte S. 266—275 wird die Ansicht vertheidigt, daß durch lange Observanz allein das Tridentinische Eheschließungsdecret keine Rechtskraft erhalten könne, sondern daß durch dieselbe blos eine Präsumption für die stattgehabte Promulgation begründet werde. Dr. Gerlach stützt sich dabei namentlich auf das Tridentinische Decret selbst, in dem eine bestimmte Promulgationsweise vorgeschrieben wird, auf verschiedene Entscheidungen der Congregatio Concilii, sowie auf das

Schreiben Benedict XIV. Paucis abhinc vom 19. März 1758 und die Instruction Pius VI. vom 28. Mai 1793 an den Bischof von Luçon. Ob aber hiedurch wirklich alle Gründe entkräftet werden, die Dr. Braun im Archiv für kathol. Kirchenrecht Bd. 38 S. 161 ff. für die entgegengesetzte Ansicht vorgebracht hat?

Wenn im § 102 der raptus seductionis als trennendes Ehehinderniß bezeichnet wird, so wäre doch wohl ein Hinweis auf die wohlbegründete entgegenstehende Ansicht am Platze gewesen Durch die Instructio Austriaca wenigstens und durch die Entscheidungen der Congregatio Concilii Tridentini, welche von einigen Autoren citirt werden, dürfte doch die Frage nicht endgültig entschieden sein (vgl. Schulte Eherecht 1855 § 34 und Feije de imped. matrim. edit. I. p. 99 sqq.).

Es möge uns noch gestattet sein, auf den Satz im III. Buche S. 505 hinzuweisen: „Kinder können nicht ohne die Zustimmung ihrer Eltern die Ordensprofeß ablegen." Verhältnisse können allerdings eintreten, in welchen die Liebe oder auch die Gerechtigkeit von den Kindern erheischt, bei den Eltern zu verbleiben. Allein deren Consens als solcher ist für den Eintritt in den Orden de jure communi nicht erforderlich (vgl. Bouix de jure regal. tom. 1. p. 539).

Wenn wir betreffs einiger Punkte unsere Bedenken hier vorgebracht haben, so wollten wir doch das Verdienst des geehrten Herrn Verfassers nicht schmälern, wünschen vielmehr, es möge dadurch belohnt werden, daß die vierte Auflage des vorliegenden Buches gleich den vorhergehenden, eine allseitig gute Aufnahme und weite Verbreitung finde.

Joseph von Laßberg S. J.

De Deo disputationes metaphysicae, quas excipit dissertatio de mente S. Anselmi in proslogio, auctore *Jos. M. Piccirelli S. J.* in Urcesiensi collegio maximo S. J. theologiae dogmaticae professore. 8°. 584 p. Lutet. Par. 1885. Victor Lecoffre.

Der Titel dieses Werkes: disputationes metaphysicae erinnert an das gleichnamige Werk des großen Suarez und wurde auch, wie der Verfasser in der Vorrede bemerkt, aus besonderer Vorliebe für die Doctrin des doctor eximius gewählt. Der Zusatz de Deo bezeichnet als Gegenstand der Behandlung jenen Theil der speciellen Metaphysik, welcher unter dem Namen Theodicea oder Theologia naturalis bekannt ist. Der Verf. hat sich nun die Aufgabe gestellt, die mit Hilfe der bloßen Vernunft von Philosophen und Theologen bezüglich der Gotteserkenntniß gewonnenen Resultate eingehend zu besprechen; darum sagt er in seinen prolegomena S. 11: Putavimus autem disputationibus nostris ampliorem quandam copiam in rebus esse sectandam. Damit aber wegen des reichen Materials keine Unklarheit entstehe, hat er sich alle

Mühe gegeben, mit Ausscheidung des Wertlosen das für die Untersuchungen Geeignete in übersichtlicher Weise zu classificieren. Wenn wir vorläufig von der am Schluß als Appendix beigefügten Dissertation über den sog. ontologischen Gottesbeweis des h. Anselm absehen, so können wir die ganze Darstellung nach den einzelnen Disputationen in drei Theile zerlegen, von denen der erste über Gottes Dasein und Wesen handelt (de esse Dei) S. 13—190; der zweite über Gottes „gemeinsame" Attribute (de divinis attributis communibus) S. 191—296; der letzte über Gottes „eigenthümliche" (Ihm allein zukommende) Attribute (S. 297—509). In der ersten Disputation kommen folgende quaestiones zur Sprache: quaestio I. de Dei existentia; II. de Dei unitate; III. de Dei essentia. In der zweiten Disputation behandelt der Verfasser gleichfalls in drei Quästionen die Themata: de divino intellectu; de divina voluntate; de potentia Dei. Die letzte Disputation endlich handelt: de attributis Dei absolutis, de creatione et conservatione, de concursu divino, de divina providentia. — Was die äußere Darstellung betrifft, so ist die Sprache des P. Piccirelli fast überall einfach und gemeinverständlich, selbst bei der Erklärung der schwierigsten Probleme gibt er sich sichtlich Mühe, deutlich zu sein; er bleibt sich stets bewußt, daß er für Hörer der Philosophie oder Theologie schreibt und ihnen die reichen Schätze seines staunenswerten Wissens mittheilen soll. Diese Klarheit und Präcision des Ausdruckes scheint er vorzugsweise dem fortwährenden Studium seines großen Meisters, des P. Suarez, zu verdanken. Zudem erkennt man selbst bei flüchtiger Lesung im Verf. den erprobten Meister, der uns nicht eine verfrühte Erstlingsarbeit, sondern in Befolgung des nonum prematur in annum die Resultate jahrelangen Schaffens und wahrhaft speculativen Studiums vorlegt. Bei jeder Quästion weiß der Leser sofort, worin der Kern der Frage besteht; denn der Verf. gibt einen gründlich durchgearbeiteten Orientierungsplan, nach welchem er neben dem allgemeinen Entwurf des Ganzen, der Bestimmung der Begriffe, der Aufstellung gegentheiliger, theils falscher, theils minder wahrscheinlicher Ansichten seine Behauptung in Form scholastischer Thesen ausdrückt. Diese Thesen, deren jede einzelne eine gedrängte Zusammenfassung mehrerer Wahrheiten enthält, werden dann nach der Reihenfolge ihrer Theile und Glieder (partes, commata) in eingehender Weise bewiesen. Die Form des Beweises ist die streng syllogistische, und diese findet, weil sie der Auffassung und dem Verständnis der ungemein schwierigen Fragepunkte mehr als jede andere förderlich ist, unsern ungetheilten Beifall. Den

Beweisen, die sich alle auf die bewährte philosophische Doctrin des h. Thomas, des P. Suarez und anderer scholastischer Lehrer, sowie auf die philosophischen Forschungen zahlreicher neuerer Gelehrten und auf eigene tief durchdachte Anschauungen stützen, reihen sich die gediegenen und schlagenden Widerlegungen der gegentheiligen Ansichten an. Gerade in diesen polemisch-apologetischen Partien, zu denen auch nicht wenige den Thesen vorausgeschickte Bemerkungen gehören, erscheint P. als ein scharfsinniger und gewandter Dialektiker, dem es aber einzig um den Sieg der Wahrheit zu thun ist. Daher die maßvolle, ruhige Auseinandersetzung des gegnerischen Standpunktes; daher die vorurtheilsfreie und würdige Widerlegung der Gründe, welche die Gegner vorbringen.

Was jedoch die Formulierung der Thesen betrifft, so können wir dem Verf. nicht beistimmen. Jede These besteht aus zwei oder drei längeren Theilen, von denen der eine oder andere oder gar alle Theile wieder sogenannte Commata oder Theilglieder als ebenso viele Unterabtheilungen enthalten. Wir haben uns schon bei einer anderen Gelegenheit gegen lange periodische oder nichtperiodische Thesen ausgesprochen und darauf hingewiesen, daß sie das Verständnis der Sache jedenfalls nicht erleichtern. P. hat nun zwar alles aufgeboten, diesem letzteren Uebelstande abzuhelfen; denn die Theile der langen Thesen treten jeder für sich ziemlich selbständig auf; ferner werden sie bei der Beweisführung alle genau gesondert und ziemlich unabhängig von einander bewiesen; endlich werden die Einwendungen in der Regel nach den einzelnen Abschnitten der These, die eben bewiesen worden sind, widerlegt. Trotzdem aber glauben wir uns gegen dieses Verfahren erklären zu sollen. Auch abgesehen von der Auctorität und dem Verfahren der Vorzeit dürfte die Methode der Aufstellung langer Thesen mit langer Erklärung vieler vorbereitender Begriffe, mit verschiedenartiger, selbständiger Beweisführung ihrer einzelnen Theile und jedesmaliger Widerlegung der diesen Theilen entgegengesetzten Ansichten, einerseits für die wissenschaftliche Mittheilung sich weniger empfehlen, andererseits der naturgemäßen Ordnung der Dinge minder entsprechend sein.

Im besonderen sind es drei Quästionen, bei deren Bearbeitung P. in hervorragender Weise sein Talent bewährt, nämlich jene über das Dasein Gottes, über die göttliche Erkenntnis und über das göttliche Mitwirken.

In der ersten dieser Quästionen wird nach Anführung der bekannten Gegner, die als gewöhnliche oder skeptische Atheisten die Existenz Gottes leugnen, eine allgemeine beschreibende Auffassung des Gottesbegriffes ge-

geben. Sie lautet mit den Worten des h. Augustin (De doctr. christ. I. 7.): . . . hoc omnes Deum consentiunt esse, quod ceteris rebus omnibus anteponunt. Aus dieser generellen Vorstellung entwickelt sich auf Grund der individuellen Eigenthümlichkeiten der Menschen sowohl die pantheistische Richtung, die den Gottesbegriff von der Weltidee und der Idee des persönlichen Ich nicht trennt, als auch die theistische, die eine solche reale Trennung voraussetzt. Die theistische Gottesidee ist nun wieder eine zweifache: die erste nennt der Verf. die höhere und vollkommnere (Dei notio cultior); die zweite, die allein für den Gottesbeweis verwendbar ist, ist die gewöhnliche (notio vulgaris); sie faßt Gott einmal als das Wesen aus sich, als ens a se auf, dann wieder als das nothwendige Wesen, ferner als Princip und erste Ursache aller Dinge, endlich als ordnende Weisheit oder als das allgütige Wesen. Irgend eines dieser Prädicate, d. h. dieser Gesichtspunkte, unter welchen man sich Gott denkt, muß jedenfalls beim Beweis des göttlichen Daseins festgehalten und überdies gezeigt werden, daß ein solches Prädicat nur einem Wesen eignen könne. Ueber den in der angedeuteten Weise erläuterten theistischen Gottesbegriff und seine Entstehung stellt P. folgende, mehrere Irrthümer älterer und neuerer Zeit bekämpfende These auf: Communis Dei notio neque innata in nobis est, ad mentem Cartesianam; neque immediata intuitione ipsius Dei parta; neque vero sola revelatione et traditione primo accepta; neque instinctu sensuve, aut naturae, ut aiunt, aut divino, utcunque conquisita; sed notio est ex rebus factis per discursum facilem quidem ac fere spontaneum, sed tamen verum, per se deducta. Weiter forscht dann P. nach der objectiven Realität dieses durch innere und äußere Erfahrung begründeten Gottesbegriffes. Diese Untersuchung fällt aber mit der Frage über Gottes Dasein zusammen. Der Verf. löst dieselbe in der eingehendsten, verschiedene Gesichtspunkte und Lehrmeinungen berücksichtigenden Weise, indem er zwei Thesen darüber aufstellt, von denen sich die erste mit der Nothwendigkeit und Art des Gottesbeweises überhaupt, die zweite mit den formellen Beweisen selber befaßt. Wohl selten haben die in diesen Thesen berührten Gottesbeweise eine so gründliche Behandlung erfahren, als ihnen hier von P. (S. 43—96) zu theil wird. Den letzten Abschnitt dieser Quästion bildet die Erörterung über die Gewißheit des Daseins Gottes — eine Frage, deren praktische Bedeutsamkeit für unsere gottentfremdete Zeit niemand verkennen wird. Der Satz: Gott ist, oder: Gott existiert, sofern er an sich und in sich betrachtet wird, hat metaphysische Gewißheit. Weil aber uns die göttliche Wesenheit an sich nicht offenbar ist, und wir erst mittelbar durch Schlußfolgerung in unvollkommener Weise mit dem Gottesbegriffe bekannt werden, ist diese Gewißheit für uns nur so groß, als es die Motive sind, welche uns zur Zustimmung veranlassen. Diese Motive aber liegen in den Prämissen der Gottesbeweise selber, sofern diese klar erkannt und in der rechten Weise gewürdigt werden. Nun bieten zwar die Obersätze der Gottesbeweise überhaupt metaphysische Gewißheit. Denn der Obersatz des moralischen Argumentes läßt sich in dem metaphysischen Princip darstellen: Es gibt keine Wirkung ohne Ursache; der des physischen Beweises in dem anderen metaphysischen Princip: Die Ordnung setzt eine intelligente Ursache voraus; und der des metaphysischen Beweises in dem dritten metaphysischen Princip: Unmöglich kann es ein contingentes Wesen geben, das für sein Dasein nicht ein absolut nothwendiges voraussetzte. Allein diese absolute metaphysische Gewißheit findet sich keineswegs in den Untersätzen dieser Beweise. Sie enthalten nur moralische oder physische Gewißheit. Da aber die Conclusion bezüglich ihrer objectiven Gewißheit sich nach dem Satze richten muß, welcher der

minder vollkommene ist, so ergibt sich nothwendig, dass der Satz: Gott existiert, je nach der Beweisart, aus welcher er gefolgert wird, an sich oder direct zwar immer vollkommene und zuverlässige, aber doch nur moralische oder physische Gewissheit in sich schließt. So beruht z. B. die Thatsache vom contingenten Sein, deren im Untersatze des metaphysischen Beweises Erwähnung gethan wird, nur auf der äußeren und inneren Erfahrung, kann uns also an und für sich nur physische Gewissheit verschaffen. Weil aber diese Thatsache des contingenten Seins, die Wahrheit des Satzes: Es existiert ein contingentes Sein, so unanfechtbar und so unleugbar ist, dass jede dagegen aufgestellte Hypothese, wenigstens implicite, durch das Dasein und Sprechen des Gegners illusorisch gemacht wird, kann man mit Recht behaupten, dass diese ihre physische Gewissheit einer metaphysischen gleichwertig ist. Aus dieser Darstellung ergibt sich von selbst, dass der Satz: Es gibt einen Gott, in Anbetracht seiner überzeugungsfähigen Beweismomente nicht bloß objective Gewissheit schlechthin enthält, sondern auch durch die Gesammtheit seiner das Urtheil direct bestimmenden Gründe im Stande ist, metaphysische Gewissheit im denkenden Geiste hervorzurufen. Diese directe Gewissheit, welche wir vom Dasein Gottes haben und die unmittelbar durch die Ueberzeugungsmotive bewirkt wird, erhebt sich aber zur reflexen, die gleichsam die mathematische Probe der directen ist, mittels des Contradictionsprincipes, wodurch wir uns der Unmöglichkeit der Nichtexistenz eines göttlichen Wesens bewusst werden und so auf indirecte Weise uns in dem subjectiven Urtheil: Es gibt einen Gott, bestärken. Denn wenn es metaphysisch gewiss ist, dass Gott existiert, dann müsste, falls es doch keinen Gott geben würde, das oberste Princip der realen wie der logischen Ordnung aufgehoben werden: Ein und dasselbe (Gott) könnte zugleich sein und nicht sein.

Indem P. sodann auf die Möglichkeit des Atheismus zu sprechen kommt, hebt er u. a. namentlich auch hervor, dass man sich des Gottesbegriffes nicht entschlagen könne in entscheidenden Augenblicken, wo es heißt, gut oder schlecht handeln. Denn unwillkürlich denkt man in solcher Situation an das Erlaubtsein oder Nichterlaubtsein der Handlung. Dieser Gedanke aber steht in unmittelbarer, psychologisch nothwendiger Beziehung zu dem anderen, dass es einen Höheren gibt, durch dessen Willen und Anordnung die Handlung in letzter Linie in den Bereich des Erlaubten oder Nichterlaubten fällt. Aus dieser letzten Erwägung folgt von selbst, dass das peccatum philosophicum, dieser Widerstreit mit der Vernunft, ohne Widerstreit mit dem göttlichen Gesetze, wegen der moralischen Unmöglichkeit, gut oder schlecht zu handeln, ohne dabei implicite an Gott zu denken, durchaus nicht zu rechtfertigen ist und mit Recht von der Kirche verworfen wurde (S. 103—112)[1].

Mit nicht geringerem Fleiße behandelt P. auf S. 195—248 die Frage über das göttliche Wissen. Dasselbe erscheint als ein unmittelbares, gewisses, evidentes Erkennen, als ein einfacher Act, der mit jeder Aufeinanderfolge von Erkenntnisacten, wie sie im geschaffenen Geiste sind, vermöge seiner inneren Vollkommenheit unvereinbar ist. Wir können diesen Act in seinem Gegensatze zum conjecturalen oder deductiven oder abstractiven Erkennen auch als intuitives, schauendes Erkennen bezeichnen. Dieser göttliche Erkenntnisact muss ferner wegen der Unvoll-

[1] Auf S. 104 sind durch ein Versehen die zwei Wörter bene aut ausgefallen; es muss heißen: ... multo magis repugnat, ut tales (athei) sint, dum adest necessitas aut voluntas *bene aut* male moraliter agendi.



kommenheit, welche die simplex apprehensio in sich schließt, formell judicativer Natur sein, eine cognitio judicativa. Ferner muß das göttliche Erkennen ein comprehensives sein und zwar sowohl von Seite des Erkenntnisobjectes, als von Seite des erkennenden göttlichen Geistes, oder des Erkenntnisactes in Gott. Dieser comprehensive Erkenntnisact ist in Gott kein Accidens, keine Qualität, sondern die göttliche Substanz selber; somit ist das göttliche Wissen etwas für sich Bestehendes, in keiner Weise von etwas anderem, was außer Gott liegt, verursacht oder erzeugt, ebensowenig wie das göttliche Fürsichsein. Wenn nun aber auch der göttliche Erkenntnisact, entitativ betrachtet, wegen seiner Einfachheit keine Theilung zuläßt, so können wir doch mit Rücksicht auf die verschiedenen Erkenntnisobjecte (terminative) von einer Eintheilung des göttlichen Wissens reden. So unterscheidet man in Gott bekanntlich ein theoretisches (speculatives) und ein praktisches Wissen; die scientia simplicis intelligentiae und die scientia visionis; ein nothwendiges Wissen (scientia necessaria oder auch naturalis) und ein freies Wissen (scientia libera). Das freie Wissen Gottes deckt sich nicht mit der scientia visionis; denn diese hat alle existierenden Dinge, mögen sie nothwendig oder contingent sein, die Wesenheit Gottes betreffen, oder außerhalb derselben liegen, zum Objecte, während das freie Wissen sich nur auf die freien göttlichen Acte als solche und auf contingente geschaffene Dinge oder Verhältnisse bezieht. Ebenso besteht ein Unterschied zwischen dem nothwendigen Wissen und der scientia simplicis intelligentiae; denn diese zieht die möglichen Dinge als solche, d. h. in dieser ihrer Möglichkeit, in ihren Bereich; jene das, was nothwendig ist. Die Begriffe der Möglichkeit aber und der Nothwendigkeit fallen offenbar nicht zusammen. Weil die beiden letzten Eintheilungen nicht adäquat sind, muß man noch ein zwischen ihren Gliedern gleichsam in der Mitte liegendes Theilungsglied annehmen, das von dieser seiner Stellung den Namen mittleres Wissen, scientia media, von seinem Objecte aber den Namen bedingtes Wissen, scientia conditionata, erhalten hat. Man nennt dasselbe mit Bezug auf die göttlichen Acte scientia media reflexa, mit Bezug auf die geschöpflichen Acte scientia media directa. Uebrigens ist ein und dasselbe Object je nach der verschiedenen Rücksicht, unter welcher es erkannt wird, einmal dieser, ein anderesmal jener Art des göttlichen Wissens einzureihen. So gehört die Aussage: „Petrus kann auf die Frage der Magd hin seinen Herrn verleugnen, oder nicht," sowohl zur scientia simplicis intelligentiae, als zur scientia necessaria; die Aussage: „Petrus wird auf die Frage der Magd hin seinen Herrn verleugnen," sowohl zur scientia visionis, als zur scientia libera; hingegen fällt die Aussage: „Wenn Petrus von der Magd gefragt würde, so würde er seinen Herrn verleugnen," unter die scientia media, indem hiebei von der Erfüllung der Bedingung abgesehen wird. Diese verschiedenen Beziehungen eines erkennbaren Objectes zum göttlichen Wissen unterscheidet man, die Aufeinanderfolge im menschlichen Denken und Erkennen als Maßstab anlegend, nach gewissen Momenten oder Zeichen, wodurch das Früher oder Später in der Reihenfolge des Erkennens bestimmt wird. Im ersten Zeichen befinden sich die möglichen Dinge und somit die scientia simplicis intelligentiae; nach ihr folgt im zweiten Zeichen der Ordnung des Erkennens die scientia media reflexa; denn, die Möglichkeit der Dinge vorausgesetzt, muß Gott zunächst wissen, was er unter jeder frei gewählten Bedingung thun würde. Im dritten Zeichen steht die scientia media directa, welche die Geschöpfe in Betracht zieht, vor den actuellen freien Decreten Gottes, und zwar nicht in ihrer metaphysischen, sondern in ihrer logischen, durch Verhältnisse bedingten Möglichkeit. Dann folgt im vierten Zeichen

der Erkenntnisordnung die scientia visionis. Was endlich das Mittel der göttlichen Erkenntnis betrifft, so ist es selbstverständlich, daß Gott alles, was er erkennt, in sich und nicht in einem anderen als Erkenntnisprincip erkennt. Die außergöttlichen Dinge sind deshalb erstens nur Bedingungen und zweitens nur termini, (negativ) begrenzende Objecte, welche das göttliche Erkennen erreicht. Die These über das Mittel des göttlichen Erkennens wird also formuliert: Si de medio, in quo tamquam in cognitionis principio Deus omnia, quotquot novit, attingat, moveatur quaestio, ratum est prorsus, Deum nonnisi in se, seu essentia sua, considerata a nobis uti specie intelligibili, omnia attingere. Si vero inquisitio fiat de medio, in quo uti in termino seu obiecto cognito Deus cognoscat, praecipiendum videtur: .. Deum cognoscere se non solum in se, sed etiam probabilius in creaturis: . . . cognoscere in se tamquam in medio universali creaturas omnes, possibiles quidem pro signo priori, existentes autem et futuribiles pro signo tantum posteriori ad decreta libera, sive absoluta, sive logice possibilia: . . . cognoscere autem in se ipsis tamquam in medio singulis proprio tum possibilia, tum futura contingentia, sive absoluta sive conditionata: quae futura alioquin cognoscibilia non sunt neque in causa libera in actu primo considerata, aut in decreto indifferenti praecise inspecto, neque in decretis physice vel moraliter sive praedeterminantibus sive condeterminantibus.

Bezüglich des Concursus ist der Kernpunkt der Frage dieser, ob es überhaupt einen unmittelbaren Concurs gibt und worin sein Wesen besteht. Ueber den ersten Theil der Frage sind mit Ausnahme einiger älterer Scholastiker, die angeführt und widerlegt werden, die katholischen Theologen und Philosophen so ziemlich einig, indem sie mit Recht annehmen, daß Gott mit aller und jeder Thätigkeit der Creaturen mitwirke. Anders jedoch verhält es sich mit dem zweiten Theile, von welchem P. selber sagt, daß bezüglich der Auffassung und Erklärung dieses unmittelbaren Concurses eine große Meinungsverschiedenheit herrscht. Seine eigene Ansicht verficht P. in folgender These: Concurrit Deus cum causis secundis ad omnes earum actiones concursu immediato, immediatione non solum virtutis, sed etiam suppositi. Hujus modi autem concursus immediatus certe quidem est aliquid per modum fieri aut actionis, omnino identificatum cum ipsa actione causae secundae cum ipsaque constituens unicam integram causalitatem ad effectum producendum; ita ut uterque influxus quamvis totalis sit totalitate effectus, partialis tamen dicendus sit partialitate causae. Putamus autem, praeter hoc nihil esse aliud per modum principii aut conditionis in ipsa causa receptum, praesertim si hoc aliquid dicatur esse causam secundam ad actionem determinans.

Besondere Erwähnung verdient noch der dem eigentlichen Werke beigefügte Appendix, welcher eine ausführliche Dissertation über den Gottesbeweis des h. Anselm enthält. In seinem Monologium hatte der große Meister der Scholastik sich die Aufgabe gestellt, aus den endlichen Gütern das Dasein eines absoluten Gutes, das eben Gott ist, zu beweisen; daher lautet die Ueberschrift des zweiten Kapitels dieses herrlichen Denkmals christlicher Forschung: quod sit quoddam optimum et ma-

ximum et summum omnium, quae sunt. Im Proslogium bringt der Heilige den so berühmt gewordenen, sog. ontologischen oder aprioristischen Gottesbeweis. Den bekannten logischen Fehlschluß im Anselm'schen Argumente hat P. wohl gefühlt; er sucht deshalb in seiner Dissertation, zu welcher das zweite und dritte Kapitel des Proslogiums und der liber apologeticus die Grundlage bilden, der ganzen Fassung des Argumentes eine mildere Deutung zu geben, indem er behauptet, das vielbesprochene Argument sei kein streng philosophisches, gegen die Atheisten gerichtetes, sondern ein rein theologisches, das vom Standpunkt des Glaubens an Gott ausgehend ein tieferes Eindringen in die Glaubenswahrheit bezwecke und zwar durch Gründe, die sich lediglich auf den Glauben stützen. Das Proslogium sei ja auch keine philosophische, sondern eine rein theologische Schrift, die mitten im Glauben sich bewege und darum setze der Verfasser, indem er sein berühmtes Credo ut intelligam seiner Deduction über Gott vorausschicke, seinen Glauben an Gottes Dasein voraus. Nicht vom nominalen Gottesbegriff, wie Thomas, Toletus und andere es gethan, gehe er in seiner Beweisführung aus, sondern vom objectiven, wahren und realen, wie ihn der Glaube biete. Der Gottesbegriff, den er nun so aus der Voraussetzung des Glaubens herleite, erscheine dann dem gläubigen Auge in hellerem Lichte, reiner und geläuterter. Allerdings habe der Heilige in seiner Argumentation nicht eine einfache Erläuterung der Begriffe des Satzes: Es gibt einen Gott, gegeben, sondern eine faßliche, leichte, syllogistisch dargestellte Ableitung des einen aus dem anderen, der realen und bestimmt ausgesprochenen Gottesexistenz aus dem realen und vom Glauben getragenen Gottesbegriffe des denkbar Höchsten. Gegen diese Auffassung des Verf. erlauben wir uns zum Schluß einige Gegenbemerkungen. Wie das Monologium, so lassen wir auch das Proslogium als theologische Schrift gelten. Nun aber enthält das Proslogium mehrere rein philosophische Gottesbeweise; warum soll also das Argument im Proslogium ein rein theologisches sein, das auf dem Glauben und der gläubigen Annahme eines göttlichen Wesens beruht? Wenn der Heilige bedeutungsvoll seinem Argumente die Worte voraufschickt: Credo ut intelligam, so will er bloß *seinen* Standpunkt, den Standpunkt *seiner* Wissenschaft, die mitten im Glauben steht, fixieren; er glaubt an Gott. Aber will er damit auch schon den Nichtgläubigen bestimmen, diesen Glauben von vornherein anzunehmen? Wenn er weiter sagt: Credimus te esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit, so müssen wir zwar gestehen, daß er hierbei noch nicht an den

Atheisten, sondern an seine gläubigen Mönche denkt, welchen das Proslogium zunächst gewidmet ist. Aber im weiteren Verlauf seines Argumentes berücksichtigt er vorzugsweise den Atheisten, bei dem er einen solchen Glauben und eine solche Voraussetzung eines wirklich existierenden Gottes keineswegs angenommen hat. Denn wie könnte es dann heißen: Dixit insipiens in corde suo, *non est Deus* (proslog. 2)? Der Atheist (in diesem Sinne gebraucht der Heilige das Wort insipiens) nimmt das Dasein Gottes nicht an. Und bald darauf sagt der Heilige von demselben Atheisten wieder: intelligit, quod audit, er hört den Namen Gottes aussprechen und bildet sich einen Begriff davon, was sich doch offenbar nur auf einen Nominalbegriff beziehen kann. Und warum spricht denn der Heilige weiter unten fast mit triumphierenden Worten: convincitur ergo insipiens, wenn der Atheist die Existenz Gottes von vornherein angenommen hätte? Das kann uns zur Genüge zeigen, daß der h. Anselm, der in seiner Argumentation offenbar nicht seinen und seiner glaubensstarken Mönche Standpunkt zu vertreten, sondern die Annahme und Voraussetzung des insipiens, der da sagt: Es gibt keinen Gott, zu berücksichtigen hatte, unmöglich das Dasein Gottes als Glaubenswahrheit zu Grunde legen konnte. Allerdings sucht P. mit Berufung auf die Vertheidigungsschrift des h. Anselm gegen Gaunilo seine Ansicht dadurch zu stützen, daß er behauptet, obschon der Heilige im Proslogium so oft vom insipiens spreche, habe er doch keinen förmlichen Atheisten als Gegner bei seiner Beweisführung vor Augen gehabt, er habe nur aus formalen Gründen in seinem heftigen Affecte zu Gott, dem Gegenstande seiner Sehnsucht, an die Thorheit jener gedacht, die Gott nicht lieben. So erklären wir wenigstens die Worte: Anselmum insipientem in medium afferre, non ut directe cum ipso disputet, sed ut morem gerat formae, qua sibi proposuerat in Deum mentem attollere, nimirum per alloquium et excitationem quandam animi ad Deum (S. 514). Aber dann bleibt es rein unbegreiflich, warum der Heilige in seinem liber apologeticus, wo er doch mit der ganzen Schärfe seines Geistes seine Argumentation gegen Gaunilo vertheidigt, nicht den Grund geltend macht, daß er keinen eigentlichen Atheisten vor Augen gehabt habe, sondern wiederum denselben insipiens des Proslogiums mit demselben Argumente in anderer Form bekämpft? Wir fügen noch einen vielleicht triftigen Grund zur Aufrechthaltung unserer Ansicht hinzu. Gerade in seinem liber apologeticus scheint der h. Anselm die Unzulänglichkeit seines aprioristischen Gottesbeweises gefühlt zu haben, da er

betont: der Thor, der Atheist, welcher das Ansehen der h. Schrift verwerfe, müßte aus den Geschöpfen erkennen, daß es ein höchstes Gut über allen Gütern gebe. Mit diesem Hinweis aber auf die aposterioristischen Gottesbeweise, die seinen wankenden aprioristischen stützen sollen, bestimmt er ein- für allemal den wissenschaftlichen, philosophischen Standpunkt, den er diesen letzten Argumenten zu Grunde legt. Dieser aber ist: Nehmen wir auch mit dem Atheisten an, es gebe keinen Gott, so können wir immerhin sein Dasein aus den Geschöpfen beweisen. Was aber in den aposterioristischen Beweisen auch nach Ansicht des Verf. erst bewiesen und nicht vorläufig angenommen wird, das war auch im aprioristischen Beweis, als dessen Stütze im liber apologeticus die aposterioristischen dienen sollen, erst nachzuweisen, nicht aber im voraus anzunehmen: das Dasein Gottes.

Wenn nun auch diese Untersuchung unseres Erachtens ein befriedigendes Ergebnis nicht erzielt, so wird doch in der ausführlichen und die ganze einschlägige Literatur berücksichtigenden Dissertation des Beachtenswerten so viel geboten, daß dieses allein schon hinreicht, nach dem Wunsche des Verf. auch andere zum eingehenden Studium jener echt speculativen Frage anzuspornen.

Zum Schluße möchten wir noch unsere volle Billigung aussprechen, über die Anwendung von Marginalnoten, welche für den Leser höchst willkommene Merkzeichen bilden, welchen man aber in neueren Werken leider so selten begegnet.

Linz. Heinrich Heggen S. J.

Der neuere Geisterglaube. Thatsachen, Täuschungen und Theorien. Von Dr. Wilhelm Schneider. Zweite, verbesserte und bedeutend vermehrte Auflage. Paderborn und Münster. Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh. 1885. XII. 554 S. 8°.

Nachdem der verewigte P. Wieser das Thema „Spiritismus und Christenthum" in zwei ausführlichen Abhandlungen in dieser Zeitschrift erörtert hatte (4, 1880, 662 und 5, 1881, 85), schrieb er über die erste Auflage des obengenannten Buches von Schneider nachträglich eine kurze empfehlende Anzeige von wenigen Zeilen (7, 1883, 176). Er bezeichnete das „mit Geist und Gewandtheit geschriebene Werk" im Ganzen als eine vortreffliche Quelle der Belehrung über Thatsachen und Bedeutung des Spiritismus. Der zweiten Auflage des Buches gegenüber dürfte es jetzt am Platze sein, einige nähere formelle und sachliche Bemerkungen zu seiner genaueren Charakterisirung zu machen.

Bei der Kennzeichnung seines Standpunktes müssen, wie es scheint, insbesondere folgende Sätze in Betracht gezogen werden.

„Was nun diejenigen Phänomene des Spiritismus betrifft, deren Thatsächlichkeit füglich nicht rundweg kann bestritten werden, so fühlen wir uns nicht genöthigt oder geneigt, in allen nur Teufelsspuk zu erblicken.“ S. 18.

„Andererseits wollen wir nicht leugnen, daß der Gesammtcharakter und die ethische Tendenz des Spiritismus auf die moralische Mitwirkung eines außerweltlichen, gottes- und menschenfeindlichen Wesens hinzudeuten scheinen, welches die Entstehung und Ausbreitung dieser verderblichen Zeitkrankheit wirksam gefördert hat.“ S. 20.

„Obschon wir die spiritistische Nekromantie als ein schmachvolles Zurücksinken in jenen finstern Abgrund des Paganismus bezeichnen, in welchem nach der Anschauung der Väter die Dämonen gehaust, so suchen wir doch den Schwerpunkt des in Frage kommenden diabolischen Eingreifens weniger auf dem physischen als auf dem moralischen Gebiete.“ S. 22.

An der ersten Stelle werden spiritistische Phänomene, deren Thatsächlichkeit füglich nicht rundweg bestritten werden kann, zugegeben. Obwohl man nämlich leicht versucht ist, nach der Entlarvung so manches Mediums, alle für Betrüger anzusehen, trifft der Verdacht doch zunächst nur die professionellen Lohnmedien. Anders ist es um die Privat- und Gratismedien bestellt, welche zum großen Theil den Familien- und Freundeskreisen der wissenschaftlichen Experimentatoren angehörten und selbst Skeptiker waren. Wenn ferner auch manche Erscheinung des Spiritismus sich durch die Hallucinationshypothese erklären läßt, zur Erklärung der physischen oder äußeren, zum Theil dauernde Spuren zurücklassenden Phänomene reicht dieselbe nimmermehr aus; manche Phänomene können unmöglich als Sinnestäuschungen der Zuschauer, als Hallucinationen oder Illusionen gedeutet werden. Endlich sind Begebenheiten, wie sie der moderne Spiritismus anführt, keineswegs absolut unmöglich oder unerhört, sondern zu allen Zeiten und bei allen Völkern vorgekommen, und ein Theil derselben ist neuerdings durch Zeugen erhärtet, deren Irrthum fast wunderbarer wäre, als die behaupteten Thatsachen selbst.

Dagegen sagt uns der Verfasser auch, daß er den festen Glauben an Alles, was von wissenschaftlichen Zeugen als Thatsache aus den spiritistischen Zusammenkünften berichtet wird, für voreilig und unvorsichtig hält. Manche spiritistische Erscheinungen sind nach näherer Prüfung als Schwindel und Betrug entlarvt; andere erwiesen sich als krankhafte Einbildungen und Täuschungen; wieder andere bedürfen trotz der Ueberzeugungsenergie, mit der wissenschaftliche Zeugen für sie

einstehen, noch einer stärkeren Beglaubigung. Wenn irgendwo, so ist hier die kühlste Reserve, selbst Skepsis, nicht bloß ein Gebot der Klugheit, sondern auch eine religiös-sittliche Pflicht. Nicht die Skepsis an sich ist zu mißbilligen, sondern das falsche Princip, dem sie bei den materialistischen Naturforschern entspringt, und die Art und Weise, wie sie sich Luft macht. Trotz aller Prüfung und Beglaubigung sind die spiritistischen Thatsachen vorläufig nur mit Vorbehalt hinzunehmen (vgl. S. 14. 348. 356). Slade ist zwar bis jetzt, so viel bekannt, eines Betruges nicht überführt worden; aber nur höchst ungern möchte der Verf. von allem Argwohn lassen (S. 383). Ja es wird die Möglichkeit nicht ganz aufgegeben, daß später das empirische Material vom Ballast des Spiritismus befreit werde (S. 383. 348. 12.).

Wir sind weit davon entfernt, in dem oben Angeführten einen Widerspruch zu sehen; glauben aber, daß mancher Leser sich daraufhin schwer ein bestimmtes Urtheil bilden kann. Wenn ihn das zuerst Angeführte geneigt macht, die Wirklichkeit mancher spiritistischen Erscheinungen anzunehmen, so wird das Folgende ihn wieder schwankend machen. Während er das Buch liest, wird er bald Vertrauen zu den Berichten und Zeugnissen der Spiritisten fassen, bald wieder Täuschung befürchten. Soll er also die Frage über die Thatsachen dahingestellt sein lassen? Kann er Einiges vernünftigerweise glauben, oder darf er nur nicht Alles einfach leugnen[1])?

In ähnlicher Lage dürfte sich mancher Leser dem gegenüber befinden, was über den dämonischen Einfluß auf die Erscheinungen des Spiritismus gesagt wird. Nach dem zweiten oben S. 541 angeführten Satze scheinen der Gesammtcharakter und die ethische Tendenz des Spiritismus auf die moralische Mitwirkung des bösen Feindes hinzudeuten, und anderswo lesen wir:

„Obschon wir keineswegs den ganzen Spiritismus für Geisterspuk halten, vielmehr die neuesten Erscheinungen desselben auf natürliche Ursachen zurückführen zu müssen glauben, so können wir doch zugeben, daß vielleicht bei einzelnen Experimenten, überhaupt aber bei der Entstehung und Ausbreitung des ganzen Treibens unsichtbare Kräfte mitgewirkt haben." S. 525.

---

[1]) Nur im Vorübergehen möchten wir bemerken, daß uns die Skepsis, welche der Verf. empfiehlt, allen wissenschaftlichen Erklärungsversuchen der spiritistischen Phänomene die Grundlage zu entziehen scheint. Wenn die Thatsachen noch so gar nicht sicherstehen, wozu dann die Mühe weiterer Untersuchung über deren Ursachen und Entstehungsweise?

Dagegen lautet das abschließende Urtheil:

„Trotzdem wir die Mehrzahl der spiritistischen Phänomene und Offenbarungen aus rein natürlichen Ursachen herleiten, müssen wir den Spiritismus als ein Wahnsystem verurtheilen und als eine geistige Epidemie fürchten, deren Entstehung und Ausbreitung durch schadenfrohe Lug- und Truggeister moralisch angeregt und gefördert ward." S. 545.

Solcher Unsicherheit könnte vorgebeugt werden, wenn der Verf. seine Ansicht über die verschiedenen in Frage kommenden Punkte der Reihe nach in die einfache Form von klaren und bestimmten Lehrsätzen kleiden wollte, die ja nicht nothwendig äußerlich von den Ausführungen abgetrennt zu sein brauchten. In solchen Sätzen fände der Leser ein für allemal den kurzen greifbaren Ausdruck dessen, was behauptet und bewiesen wird. Außerdem sollten in ein paar Abschnitten passende Uebergänge, ohne der wirklich schönen und angenehmen Darstellung Eintrag zu thun, die Gedankenfolge, welche zuweilen auch bei aufmerksamer Lesung nicht sofort einleuchtet, schärfer hervortreten lassen.

Wie oben S. 541 der dritte Satz bezeugt, sucht der Verf. den Schwerpunkt des beim Spiritismus in Frage kommenden diabolischen Eingreifens weniger auf dem physischen, als auf dem moralischen Gebiete. Die Indicien einer moralisch-geistigen Mitwirkung seitens fremder Geistwesen sind unleugbar vorhanden. Indeß werden dieselben nicht zunächst in den physischen Phänomenen entdeckt; und darum möchte der Verf. die Frage nach einer fremdartigen physischen Einwirkung nicht mit gleicher Entschiedenheit bejaht sehen. Zwar wird eingeräumt, daß die Dämonen Phänomene, wie sie der moderne Spiritismus darbietet, mit Leichtigkeit hervorzubringen vermögen; es wird auch zugestanden, daß eine ansehnliche Anzahl solcher Erscheinungen berichtet werde, die auf die Mitwirkung einer unsichtbaren Causalität hindeuten (S. 484. 535) Wenn Dr. S. sich trotzdem nicht genöthigt oder geneigt sieht, in allen Phänomenen des Spiritismus nur Teufelsspuk zu erblicken, wenn er den ganzen Spiritismus keineswegs für Geisterspuk hält, vielmehr glaubt, die meisten Erscheinungen desselben auf natürliche Ursachen zurückführen zu müssen (S. 18. 525), so hebt er dafür folgende Momente hervor: „Zunächst hat die Wissenschaft ein Recht zu verlangen, daß der Teufel überall da aus dem Spiel bleibe, wo sie selbst eine Lösung zu geben vermag. Demnach sind alle diejenigen Phänomene des Spiritismus außerhalb des dämonischen Wirkungskreises zu stellen, welche irgendwie in einen natürlichen Causalnexus können gebracht werden. Ferner darf die Wissenschaft in Anbetracht ihrer Erfolge und des Umstandes, daß bei weitem noch nicht alle Kräfte der Natur erforscht sind,

auch diejenigen Phänomene zum Bereich des Naturwirkens rechnen, für welche eine wissenschaftlich denkbare Hypothese bereits gefunden ist, oder in begründeter Aussicht steht. In allen zweifelhaften Fällen gebührt der natürlichen Erklärung zuerst das Wort. Endlich muß die dämonistische Theorie, woferne sie den ganzen Spiritismus für sich in Anspruch nimmt, im Stande sein, alle entgegenstehenden Bedenken befriedigend zu beseitigen." (S. 539 f. Vergl. S. 18 ff.)

Hier hätte der Verf. ein Bedenken, das sich dem Leser leicht darbietet, unseres Erachtens eingehender berücksichtigen sollen; denn gerade er wäre dazu in besonderem Grade befähigt gewesen. Die Theologen sprechen von einer Gattung Wunder, welche nicht in Hinsicht auf ihre Substanz selbst oder auf das Objekt, an dem sie erscheinen, sondern nur in Hinsicht auf die Art und Weise ihres Eintretens wunderbare Wirkungen sind. Und die christliche Mystik kennt gewisse Erscheinungen des Geisteslebens, die wie in der Natur des Menschen, so in übernatürlichen guten oder bösen Ursachen ihren Grund haben können. Bei der Prüfung derartiger Vorgänge muß sich die Untersuchung hauptsächlich auf die concreten Bedingungen und Umstände eines bestimmten Falles richten; denn nur daraus läßt sich entscheiden, ob eine sonst die Natur nicht übersteigende Wirkung ein Wunder sei, und ob eine Erscheinung im Seelenleben auf die Natur oder auf einen guten oder bösen Geist zurückgeführt werden müsse. Nicht immer wird es gelingen, darüber Gewißheit zu erlangen; recht oft wird Wahrscheinlichkeit oder auch nur Vermuthung das Ergebniß der Prüfung sein.

Sollte Aehnliches nicht auch für die Phänomene des Spiritismus gelten?

Mögen diese Phänomene an sich betrachtet eine adäquate oder doch wenigstens eine analoge Ableitung aus natürlichen Ursachen zulassen, darum allein ist man immer noch nicht berechtigt, sie in der That für bloße Naturwirkungen zu halten und auch den Verdacht dämonischen Einflusses auszuschließen. Man wird auch da zumeist die concreten Bedingungen und Umstände dieser spiritistischen Phänomene zu untersuchen und in Betracht zu ziehen haben. In Vielen aber haben diese die Vermuthung eines physischen Einwirkens der Dämonen durch berechtigte Schlüsse nahegelegt.

Um über die zweite Auflage insbesondere ein Urtheil abzugeben, so ist dieselbe in der That eine „verbesserte und bedeutend vermehrte". Das ganze Buch zeigt eine fortlaufende, genaue Revision und zahlreiche Zusätze. Schon in der Einleitung gibt der Verf. seinem Standpunkte eine schärfere Prä-

cision (S. 18 ff.). Das vormalige Kapitel: „Ursprung und geschichtliche Entwicklung des Spiritismus" erscheint nunmehr in zwei Kapitel zerlegt: „Ursprung und Verbreitung des Spiritismus unter den heidnischen Völkern", und: „Ueberbleibsel des heidnischen Spiritismus. Vorläufer des modernen Spiritismus". Und dies ist wohl die bedeutendste Aenderung am Werke. Sie gab für eine gründlichere ethnologisch-historische Betrachtung des Geisterglaubens Raum. Am Schlusse des zweiten Kapitels wird auch der Hypnotismus und seine Bedeutung ausführlicher besprochen. S. 118 ff. Das sechste Kapitel enthält jetzt besonders eine eingehendere Darstellung der spiritistischen Eschatologie[1]).

Was S. 529 ff. über die Cautelen gegen die Ausartung des Teufelsglaubens in Aberglauben und über angeblich dämonische Krankheitsfälle eingefügt worden ist, halten wir für ebenso wahr, als wissenswerth. Wir können aber am Schlusse dieser Empfehlung des vortrefflichen Buches nicht umhin, aufmerksam zu machen, daß die Lektüre nicht gerade großen Leserkreisen ohne Wahl zu rathen ist. Non in omnibus est scientia, heißt es I. Cor. 8, 7, und nicht alle haben Besonnenheit und Einsicht genug, den richtigen Sinn gewisser Aeußerungen in dem Buche zu erfassen. Es mußte zur gründlichen Behandlung des spiritistischen Aberglaubens Manches gesagt werden, was, übel verstanden, Schwachen ein Aergerniß werden kann. Indessen ist und bleibt die katholische Wissenschaft dem gelehrten Verfasser für seine Leistung auf's höchste dankbar.

---

[1]) Für bemerkenswerth halten wir auch die im siebenten Kapitel S. 334 ff. eingeschobene Forderung strenger Prüfungsbedingungen für die Experimente mit Medien. — Im Abschnitte über die Betrugstheorie finden sich neue, interessante Mittheilungen aus den Confessions of a Medium. Nur ist das Ansehen dieser Schrift kein unantastbares S. 356 ff — Auch die Mittheilungen über die Entlarvung Bastian's in Wien S. 381 f. und die Kritik des bekannten Spiritisten Slade S 383 f. sind Zusätze dieser Auflage; ebenso der Schluß über die Bedeutung der Entlarvungsfälle S. 385 f. — Die Theorie der psychischen Kraft bot Gelegenheit über Dr. Simony's Erklärungsversuch des Gedankenlesens vermittelst der Innervationshypothese und über die darangeknüpften Erörterungen von Dr. Benedikt und Dr. Hertzka zu referiren S. 432 ff. S. 542 wurde aus der ersten Auflage jene Note mit herübergenommen, welche P. Wieser in seinem Referate mit Recht als Versehen bezeichnet hatte.

Bemerkungen und Nachrichten.

Exegetisch-kritische Nachlese zu den alttestamentlichen Dichtungen. IV. Prophetische Lieder und Koheleth. Wol in keiner Klasse von Schriften liefert die Feststellung der poetischen Form so wichtige Ergebnisse für Textkritik und Erklärung, als in der prophetischen; nirgends ist aber auch diese Feststellung mit größeren Schwierigkeiten verbunden. Denn wie Koheleth und viele didactische oder erzählende Werke der indischen, persischen und arabischen Literatur aus einer prosaischen Grundlage mit eingestreuten lehrhaften Versen bestehn, so erheben sich die meisten Propheten im Schwunge der Begeisterung nicht selten zu eigentlichen Liedern, von denen ihre gewöhnliche, halbrhythmische und den Parallelismus (Gedankenreim) als rhetorische Form gebrauchende Prosa nicht immer leicht zu unterscheiden ist. Im Folgenden kann daher nur eine Probe der hier zu gewinnenden Resultate vorgelegt werden, die auf Vollständigkeit keinen Anspruch erhebt.

In neuester Zeit hat man wiederholt, wenn auch auf verschiedene Weise, eine strenge Disposition im Buche Isaias nachzuweisen gesucht. Wenn nun auch in der Anordnung mancher Abschnitte (z. B. in der Stellung des das babylonische Exil weißagenden 39. Kapitels unmittelbar vor der großen Troſtrede K. 40—66) eine Beziehung auf den Inhalt nicht zu verkennen ist, so scheint man hierin doch zu weit zu gehn. Denn in einer einheitlichen, ein bestimmtes Thema behandelnden, Schrift erzwingt zwar schon die natürliche, unbewuste Logik, Dialektik und Rhetorik einen bestimmten, zweckentsprechenden Gedankengang; aber die Aneinanderreihung ursprünglich selbständiger Reden am Faden einer, oft sehr subtilen und abstracten, Ideenverbindung könnte nur das Werk einer dem Geiste des Altertums wenig entsprechenden Reflexion sein. Genauere Beachtung des Wechsels von Prosa mit Poesie spricht eher für eine mehr durch Zufälligkeiten geleitete Anordnung. Hier sei nur angedeutet, daß 14,24 offenbar ursprünglich die Fortsetzung von 10,34 bildete, sowie daß 5,24—30 nach 10,4 gehört. Da nun Lagarde und Cornill wahrscheinlich ge-

macht haben, daß 1,2—2,4 aus fünf kürzeren Stücken besteht (deren letztes bekanntlich auch bei Michäas wiederkehrt), V. 5 und die ersten drei oder fünf Worte des 6. Verses in Kap. 2 aber deutlich zur Ergänzung des fehlenden Anfanges und Herstellung eines künstlichen Zusammenhanges mit dem Vorhergehenden, wie mit einem vorausgeschickten Predigttexte, eingeschoben sind (über die vielen Schwierigkeiten in diesen wenigen Worten vgl. Lagarde, Semitica I, S. 7), so bleiben vor der Berufungsvision nur noch zwei längere Reden, eine ohne Anfang (2,6—4,6) und eine ohne Schluß (5,1—23). Von dem Reste des 5. Kapitels, welcher hierhin versetzt ward, um mit einer Drohung abzuschließen, bilden V. 24—25, wie sich schon aus dem Refrain ergibt, eine fünfte Strophe zu dem Liede 9,7—10,4. Vor šoršamo ist ken zu ergänzen, imrat ist wegzulaßen (vgl. 1,4), und nach dem Erbeben der Berge der Ausfall eines auf die Hügel bezüglichen Parallelstichos anzunehmen. K. 5, V. 26—30 beginnen dies großartige, sich in 10,5—19 fortsetzende Lied gegen Assyrien:

V'naσá' nes l'gój meráchoq,	Dem Fernvolk schwingt Er Banner,
V'šaráq lo míq'çe háarç;	Pfeift's her von Erdenenden.
V'hinné m'herá qal jábo',	Sieh, wie es rasch herbeieilt!
En 'ájef v'én košél bo;	Kein Müder, Niemand strauchelt.
V'lo' níftach ézor ch'láçav,	Nicht löst der Hüften Gurt sich,
Veló' nittáq σ'rokh n''álav;	Noch reißt der Schuhe Riemen.
Ašér chiççáv šenúnim,	Geschärft sind seine Pfeile,
V'khol qáš'totáv derúkhot;	Gespannt all seine Bogen;
Par'sót susáv k'çar néchš'bu.	Der Rosse Huf gleich Kiesel,
Vegálgilláv kassúfa.	Wie Wirbelwind die Räder.
Šeága ló kallábi',	Dem Löwen gleicht sein Brüllen,
Vejig'ä (LXX) kákkefírim;	Es springt empor wie Junglen.
V'jinhóm vejóchez ϑáref,	Dann knurrt es, packt den Raub fest,
V'jaflíϑ veén meháççil.	Schleppt fort ihn ohne Rettung.
Hoj Aššur, šébeϑ áppi,	Weh, Assur, Meines Zorns Stab,
Umáϑϑä hú' b'jad zá'mi!	Du Rute Meines Eiferns,
Begój chanéf 'šall'chännu,	Bestimmt für Meines Grimms Ziel,
V''al 'ámm- 'ebrát- 'çavvännu;	Entsandt zum Volk, Mir untreu,
Lišlól šalál v'labóz baz,	Es in den Staub zu treten,
-L'σimó mirmás k'chomr chúçot.	Ihm Beute zu entreißen!
Vehú' lo' khén jedámmä,	Doch Assur denkt nicht also,
Ul'bábo ló' khen jáchšob;	Hegt solches nicht im Herzen;
Ki l'hášmid bilebábo,	Nur auf Vertilgung sinnt es,
Ul'hákhrit gójim ló' m''aϑ:	Vernichtung vieler Völker:
H'lo' σáraj jáchdav m'lákhim?	„Sind mir nicht Kön'ge dienstbar,
Haló' ke Khárk'miš Kálno?	Gieng's Emath nicht wie Arphad,
Im ló' khe Arpad Chámat;	Nicht Charkamis wie Kalno,
Im ló' kh' Dammäσeq Šóm'ron?	Nicht wie Damask Samarien?
K'-šer máç'a jad- l'mamlákhot,	Wie Heidenland mein Arm fand,
P'siléhem m Irušálem;	Das doch mehr Götter schützten,

H'lo' ká'šer 'áσit- l' Šóm'ron,
Ken é'σä l Irušálem?
V'hajá kí j'báçça' 'Dónaj
Et kól ma'σáv b'har Çijjon,
-Fqod 'ál p'ri gódl l'bab málk -Ššur,
Ve'ál tif'árt rum 'énav.
Ki ámar: b'khóch jad- 'áσit-,

Ub'chókhmat-, kí n'bunóti;
V'asír gebúlot 'ámmim,
Va''túdotéhem šóσet-;
V'oríd keábbir jóš'bim,
V'timçá' kh'qen jád- l'chel 'ámmim,

V'khe'sóf beçím 'azúbot,
Kol háarç 'ní asáfti;
V'lo' hája nóded kánaf,
Ufóçä fä um'çáfçef.
Hajítpaér haggárzän,
Im jítgaddél hammáσσor.
K'haníf šebϑ ét merímav,
Kehárim máϑϑä ló' 'eç?
Lakhén j'šallách (LXX) Jah Ç'báot

Bemíšmannäkha (LXX) rázon,
Vetáchat kébodäkha (LXX)
Jeqád jeqód kiqód eš.
V'hajá or Jíσraél l'eš.
Uqédošó l'lähába,
Ubá'ará v'akhála
Šitó uš'míro b'jóm -chad;
Ukh'bód ja'ró v'kharmíllo
Minnáfš v''ad báσar j'khállä;
Uš'ár 'eç já'ro míspar,
Vená'ar jíkhtebémo.

Wie ich's Samarien anthat,
Wird's auch Jerusalem gehn!"
Doch wann der Herr vollendet
Sein Werk am Berge Sion,
Straft stolzen Herzens Frucht Er,

Assyrien's Augenhoffart,
Sein Prahlen: „meiner Hand Kraft,
Und meine Weisheit that es,
Verschob der Völker Grenzen,
Und raubte ihre Schätze,
Stieß Throner stiergleich nieder,
Nahm Völkerreichtums Nest aus;

Ich heimste ein den Erdkreis,
Gleichwie verlaßne Eier,
Für die sich regt kein Fittich,
Kein Schnabel wagt zu zwitschern."
Geziemt der Axt wol Prahlen,
Darf sich die Säge rühmen,
Als schwänge Stab den Schwinger,
Der Stock den, der kein Holz ist?
Drum schickt der Herr der Scharen

An deine Feisten Schwindsucht,
Und unter deiner Hoheit
Wird Feuersglut entbrennen.
Denn Sion's Licht wird Feuer,
Sein Heiliger zur Flamme;
An Einem Tage frißt sie
Assyrien's Dorn und Distel,
Verzehret seines Walds Pracht,
Des Gartenfeldes Zierde.
Der Bäume Rest wird klein sein;
Ein Knabe kann sie zählen.

Daß ein prophetisches Lied mit dem Perfectum consecutivum anfangen kann, ergibt sich aus Js. 2, 2 (Mich. 4, 1). Jedoch hat LXX statt der Copula *τοιγαροῦν*, was eine prosaische Ueberleitung zwischen den beiden Liedern sein würde. Die Veränderung im ersten Stichos wird durch den zweiten gefordert. In 5, 27 steht jetzt eine Interpolation aus Ps. 121 (Vulg. 120), 4. Der ganze 30. Vers ist erst nach der Umstellung aus V. 29 und K. 8, V. 22 zusammengetragen worden, um für das Stück an seiner jetzigen Stelle einen geeigneten Abschluß zu gewinnen. Von den vier Zusätzen in 10, 10—11 ist nur der erste richtiges Interpretament. Der zweite widerspricht dem 9. und 11. Verse, wonach Samarien bereits von den Assyrern erobert war. Der dritte und vierte zerstören die großartige Ironie, womit Isaias den assyrischen König mittelst eines Argumentes

a fortiori von der Eroberung der durch viele Götter beschützten Heidenländer auf seinen bevorstehenden Sieg über das nur von dem einzigen Jehova verteidigte Juda schließen läßt. In V. 16 hat auch der wirkliche massoretische Text das Tetragrammaton statt Adonai. Der überzählige Stichos in V. 19 fällt in unerträglicher Weise aus dem Bilde heraus.

K. 11, V. 12—16 ist ein Lied nach dem Schema 7.7/7.7. Man spreche b'khatef in V. 14, wie gewöhnlich im status constructus, als „Segolatform", also einsilbig aus, tilge ba''jam rucho in V. 15 und lese in V. 16 mit LXX b''ammi (einsilbig) statt b''ammo.

Aus dem großen Trostbuche (Jſ. 40—66) habe ich schon in den „Dichtungen der Hebräer" vier weitere Lieder nachgewiesen, nämlich 49, 1—13 nach dem Schema 7.7 (in V. 6 lese man nach LXX Vajjómer li: naqél lakh, in V. 7 nach LXX goaläkha El Jiσrael, weiterhin Le'äbed 'áb'de móš'lim, dann wieder nach dem der LXX zu Grunde liegenden Texte Σarím vejíštachvú lakh; in V. 8 betrachte man die drei ersten Worte als nicht zum Liede gehörig, ergänze vier Silben nach 'am und lamo nach äreç, sowie in V. 12 umitteman vor umijjam); 52, 7—10 (Schema 7.5/7.5; vor omer in V. 7 ist etwa hinne qol zu ergänzen; das erste qol in V. 8 war der Anfang eines ausgefallenen Distichons); 60, 1—11 (Schema 7.7/7.7//7.7/7.7; in V. 6 tilge man jabou und jiσσau) und K. 61 (Schema 7.7; in V. 3 steht jetzt eine sinnlose Wortverbindung, weil von dem Stichos „Festgewand statt des Sackes" nur das erste Wort ma'aϑe übrig geblieben ist; in V. 5 stelle man v'ra'u an den Anfang und laße v''am'du weg, ebenso v'khor'mekhem, wenn man nicht statt dessen mit LXX -B'ne nékhar -kkárim v'khór'mim lesen will; in V. 6 tilge man tiqḥareu und nach LXX jeamer lakhem; wenn man die in LXX fehlende, höchst verzwickte, erste Hälfte des 7. Verses für echt hält, muß man lesen: Tacht bóštam míšne chélqam, Vetácht k'limmá jarónnu; im folgenden Stichos ist mit LXX ken statt des unlogischen lakhen zu setzen und mišnä als falsche Wiederholung zu tilgen; in V. 10 lese man v'σoσ nach LXX; in V. 11 tilge man Adonaj nach LXX).

Ein Lehrgedicht des Propheten Jeremias (17, 5—11, nach dem Schema 7.7/7.7) habe ich schon in den „Dichtungen der Hebräer" nachgetragen; V. 9 fehlt nach mikkol ein Wort, mit welchem das Herz verglichen wird; nach dem Athnach in V. 10 ist ein Distichon ausgefallen. Das 20. Kap. scheint zwei Lieder zu enthalten, nämlich V. 7—13 nach dem Schema 12.12/12.12, wo aber mehreremals kleine Ergänzungen nötig werden und nur im ersten Stichos des 9. Verses aus LXX entnommen werden können, und V. 14—18 (Schema 7.7.4; den letzten Stichos der zweiten Strophe spreche man aus: Σamméch σimm'chó; in V. 17 setze man etwa lama lo' amut vor merachem und laße das falsche Interpretament v'rachmah weg, wodurch die Strophe, statt des bisher darin gefundenen absurden und widerwärtigen Sinnes, diesen sachgemäßen erhält: „Warum starb ich nicht gleich nach der Geburt, so daß mir das Grab zu einem ewig schwangerbleibenden Mutterschoße geworden wäre"; in V. 18 tilge man vajjikhlu). K. 38, V. 22 enthält ein kleines Klagelied, ein Distichon von zwölfsilbigen Zeilen.

Die schwierige Untersuchung über die noch außer K. 19 vorkommenden, offenbar meist im zwölfsilbigen Metrum gedichteten, Klagelieder Ezechiel's

(26, 17—18; 27; 28, 12—19; 32) kann hier wegen Raummangels nicht geführt werden. Hinsichtlich Osee's bezweifele ich jetzt den metrischen Charakter des in den „Dichtungen der Hebräer" übersetzten Abschnittes, wogegen ich den aus Amos aufgenommenen (1—2; 6, 1—7; 8, 4—10, alle nach dem Schema 7.7) noch die Lieder 3,2—8 (Schema 12.12; V. 3 ist späterer Zusatz; im ersten Stichos des 8. Verses fehlt ein Wort) und 5, 16—17 (Schema 7.7) hinzufüge. In den beiden ersten Kapiteln ist der Satz „so spricht Jehova" nirgends als Bestandtheil des Gedichtes zu betrachten; in 2, 7 sind die sehr lästigen Worte 'afar und b'roš zu tilgen, ebenso in V. 8 eçel kol mizbeach und bet elohehem, in V. 10 arba'im šana, in V. 11 die Präpositionen, in V. 12 und 13 jedesmal die drei letzten Worte. Am Schluße von 6, 6 ist ein Stichos ausgefallen, während V. 2 später zugesetzt ist, worüber Schrader's und meine Nachweisungen in der 2. Auflage von dessen „Keilinschriften und altes Testament" (S. 445) zu vergleichen sind. In 8, 5 ist v'našbira šäber zu tilgen, desgleichen die drei letzten Worte des 6. Verses und (nach LXX) v'nigr'ša in V. 8. Bei Michäas scheint 2, 1—2 aus zwei Strophen nach dem Schema 7.5/7.5 zu bestehn; in V. 4 erscheint wieder ein kurzes Klagelied, ein Distichon aus zwölfsilbigen Stichen. Ueber 6, 2—8 verweise ich auf das Supplementum. Die zehn ersten Verse des 9. Kapitels bei Zacharias scheinen dem Schema 7.7 zu folgen; maσσa' ist hier Ueberschrift, während d'bar Jahvä zum poetischen Texte gehört, so daß die Verbindung beider Ausdrücke in den Ueberschriften Zach. 12, 1; Mal. 1, 1 auf ungenauer Nachahmung unserer Stelle beruhen muß. In dem alphabetischen Hymnus Nahum's (1, 2—10) nehme ich jetzt an, daß die drei Stichen eines jeden der drei letzten massoretischen Verse in der umgekehrten Reihenfolge zu stehn haben. Das fragende halo' (V. 10) war schon vor der Umstellung zu male' verschrieben und dem vorhergehenden statt dem folgenden Stichos zugetheilt worden. So erklärt sich auch der Ausfall des Wortes killah in V. 8 daraus, daß es nach der Textumstellung mit dem geradeso geschriebenen Worte kala zusammentraf (ganz wie die beiden Jahvä in V. 9). Die drei Schlußstrophen sind mithin so herzustellen:

Θob Jáhvä léqovéhu (LXX),	Gut ist Er dem, der Sein harrt,
L'ma'óz bejómi çára.	Zur Burg am Tag der Drangsal.
Jodé' Jahvä chosé bo,	Die Ihm vertrauen, kennt Er;
V'oj'báv jeráddef chóšekh.	Doch Seinem Feind jagt Nacht nach.
Kalá ja'σä meqómah,	Ganz tilgt Er weg die Stätte,
Ub'šäϑef 'óber killah.	Und macht in Sturmflut Garaus.
Lo' táqum pá'majm çára;	Nicht braucht's der Strafe zweimal;
Jahvä, kalá hu' 'óσä.	Er macht gleich ganze Arbeit.
Ma tt'chášebún 'al Jáhvä?	Was sinnt ihr gegen Gott aus?
Teúkkelú k'qaš jábeš!	Wie Stoppeln sollt ihr brennen!
H'lo' kís'bakhím (LXX) sebúkhim (LXX)!	Wie dicht auch Dorngestrüpp sei,
Ki 'ád j'sodám (LXX) kesúchim (LXX)!	Wird's gleichgemacht dem Boden.

Eingehender müßen wir uns noch mit der Weißagung Habakuk's beschäftigen, deren poetische Bestandtheile sich mit der grösten Sicherheit ausscheiden laßen, wodurch nicht nur Stade's Bestreitung der Authentie des Schlußes von 2, 9 an hinfällig wird, sondern auch die gewöhnliche, fast komische, Erklärung des Ganzen, wonach Habakuk auf seine Klage über die Straflosigkeit der sündhaften Juden von Gott deren Züchtigung durch die Chaldäer versprochen erhalte, sich aber dadurch allzu gründlich erhört finde und nun nicht eher ruhe, bis ihm Gott die endliche Befreiung seines Volkes von der chaldäischen Invasion verheiße. Denn sobald 1, 5—16 und 2, 6b—20 als strophische Lieder, 2, 4 und 5a als Distichen erkannt sind, ergibt sich auch, daß Habakuk von Anfang an und ausschließlich über die Chaldäer klagt, und Jehova erst, wie ja vorher ausdrücklich angekündigt wird, in 2, 2 das Wort ergreift. Denn daß Gott in 1, 6 nicht in erster Person spricht, sondern hier hen statt hin'ni zu lesen ist, beweist nicht nur das Metrum, sondern auch die Erwähnung Jehova's in der dritten Person V. 5, der Hitzig vergeblich durch die absurde Uebersetzung „ein Werk wirkt" ausweichen will. Das erste Lied lautet demnach so:

R'u bággojím v'habbiϑu,	Blickt auf die Völker, schauet,
V'hittámehú temáhu!	Erstaunt darob und schaudert!
Ki fó'l po'él bimékhem,	Denn jetzt führt Gott ein Werk aus,
Lo' tá'minú, ki j'súppar.	Ihr glaubtet's nicht, vernähmt ihr's.
Ki hén meqím -t hakkáσdim,	Seht, die Chaldäer schickt Er,
Haggój hammár v'hannímhar,	Ein Volk gar grimm und stürmisch.
Hahólekh l'mérch'be áreç,	Es zieht, so weit die Erde,
Larášt miškánot ló' lo.	Raubt Länder, die nicht sein sind.
-Jom v'nóra' hú' mimménnu,	Durch sich ist's schrecklich, furchtbar;
Mišp'ϑó miσσ'éto jéçe';	Aus seiner Macht sein Recht fließt.
V'qallú minn'mérim súsav,	Die Rosse schnell wie Panther,
V'chaddú mizz'ébe 'áreb.	Und rasch wie Abendwölfe.
Ufárašáv meráchoq (LXX);	Weit fliegen seine Reiter,
Ja'úfu k'nášr chaš lé'kol.	Dem Aar gleich, der auf Raub stößt.
Kulló lechámas jábo';	Ganz zieht es auf Gewalt aus;
M'gorát panáv m'qaddéma.	Vor ihm einher eilt Schrecken.
Jašól šalál kä'áfar,	Wie Erde häuft es Beute,
Vajjé'sof káchol šäbi;	Wie Sand bringt's ein Gefang'ne;
V'hu' bámm'lakhím jitqállas,	Es spottet über Kön'ge,
Verózením miσcháq lo.	Und über Fürsten höhnt es.
Vehú' (LXX) l'khol míbçar jiσchaq;	Es lacht ob jeder Festung,
Vajjílkedó vajjíçbor.	Erstürmt sie, speichert Schätze.
Az chálaf rúch vajjá'bor;	Da braust's im Sturm vorüber,
V'-šem, zú khochó lelóho.	Wird schuldig, weil ihm Kraft Gott.

H'lo' -ttá miqqädem Jáhvä,
'Loháj, q'doší, lo' támut?
Jahvä, lo' míšpaϑ σámta,
V'çur, ló' hokhích jasádta?

Bist Du, Herr, nicht von ewig,
Mein heil'ger Gott, unsterblich?
Hast Du, Fels, Recht bestimmt nicht,
Gerechtigkeit verordnet?

Θehór 'enájm mer'ót rá',
V'habbíϑ -l 'amál lo' túkhal,
Lamá bog'dím tehách riš,
Bebálla' ráša' çáddiq?

Da Du kein Unrecht sehn kannst,
Dein reines Aug' es abweist,
Warum doch schweigst zum Raub Du,
Wann Frevler würgt Gerechten?

H'tasgír 'aní b'jad 'áriç,
V'dal b'jád chazáq mimménnu,
V'ta'σä -dam kíd'ge hájjam,
Kerämeσ, ló' mošél bo?

Gibst Du dem Wütrich Dulder,
Dem Stärk'ten preis den Schwachen,
Machst Meeresfischen gleich uns,
Den herscherlosen Thieren?

Kulló bechákka hé'la,
'Al kén jiσmách vejágil;
J'goréhu bécherméhn,
V'ja's'féhu bémikhmárto.

Am Hamen fängt er Alle,
Drob freut er sich und jubelt;
Er leert sie in sein Netz aus,
Und sammelt sie im Fischgarn.

'Al kén j'zabbéch lechérmo,
Viqáϑϑer lémikhmárto;
Ki báhem šámen chélqo,
Umá'kaló bería.

Drob opfert seinem Netz er,
Und räuchert seinem Garne,
Weil fett dadurch sein Anteil,
Und seine Speise feist ward.

In V. 8 ist ufašu parašav offenbar Dittographie, das nur im massoretischen Texte aus dem folgenden Verse wiederholte jabou ein den Sinn in sein Gegenteil verkehrender und nichtssagend machender Zusatz. Der durch mancherlei unmögliche und wunderliche Erklärungen gemarterte letzte Stichos der vierten Strophe bedarf nur der Aenderung Eines Buchstabens (da die übrigen Differenzen in der älteren Orthographie schwinden), wodurch auch der lästige Wechsel des Numerus wegfällt. Von dem folgenden Stichos ist nur das letzte Wort 'afar übrig geblieben, welches in den folgenden Vers geriet und dadurch die Umstellung der beiden, es jetzt einschließenden, Verba nötig machte. Daß in 12a eine Textveränderung aus religiöser Scheu stattgefunden hat, bezeugen die ältesten Midrasche; dasselbe gilt aber auch von 12b, wo man der vorwurfsvoll scheinenden Frage eine bei Habakuk niemals vorkommende Beziehung auf Sünden Juda's substituiert hat (lo' ward früher oft ohne Alef geschrieben). In V. 13 ist tabbiϑ aus dem vorhergehenden Stichos irrig wiederholt; die Construction von „schweigen" ist wie Job 11, 3. Gegen Ende des Verses sind bedenklich klingende Worte ausgelaßen.

Der letzte Vers des ersten Kapitels faßt in Prosa das sich aus allem Bisherigen ergebende peinliche Rätsel zusammen, indem er fragt, ob denn wirklich der übermütige, ungerechte und gottlose Feind über das getreue Volk Gottes Gewalt erhalten solle. Dann wird Gott um Aufschluß gebeten und gewährt denselben in einem auf „Tafeln" zum Lesen im Vorüberlaufen aufzuzeichnenden Orakel, was demnach sehr kurz sein muß. In

der That sind es nur zwei Distichen, entsprechend den beiden Tafeln; im massoretischen Texte liegen sie sehr corrumpiert, fast unverständlich vor, während LXX noch überall die richtigen Lesarten vorgefunden hat. Das erste, durch hinne (siehe) eingeführte, lautet demnach:

"Felá, lo' jirçä náfš- bah;	Verhaßt ist Mir die Hoffart;
V'çaddíq be'múnat- jichjä.	Gerechten Meine Treu' schützt.

Als zweites Distichon erscheint nach der prosaischen Ueberleitung v'af ki (und ferner:)

Hajjájin bóged gáber;	Der Rausch bethört den Helden;
Jahír, veló' jinnáqä.	Nicht bleibt der Stolze straflos.

Der Relativsatz 2, 5b ist von dem Suffixe in 'alav (V. 6) abhängig; das Ganze ist noch Rede Jehova's, welcher aber in 6b—20 den Israeliten eine Satire auf die dem Untergange geweihte chaldäische Weltmacht in den Mund legt. Diese Satire besteht aus folgenden fünf, mit dem Weheruf hoj beginnenden, Strophen:

Hoj hámmehárbä ló' lo,	Weh dem, der fremdes Gut häuft,
Umákhbid 'álav 'ábϑiϑ!	Und Schuldenlast sich aufwälzt!
H'lo' fát' j'qumú nóš'khäkha,	Dich drängen Gläub'ger plötzlich;
Vejíqeçú m'za'z''äkha?	Wach werden deine Quäler.
Ki -ttá šallóta rábbim,	Weil du beraubt Unzähl'ge,
J'šollúkha kól jatr 'ámmim,	Wird Völkerrest dich plündern,
Midd'mé adám vach'más arç,	Gewalt und Mord vergelten,
Qirjá vekhól još'bé bah.	Dein Wüten auf dem Erdkreis.
Hoj bóçe' báç' ra' l'béto,	Weh dem, der Schuldgewinn sucht,
Laσúm bammárom qínno,	Um hoch sein Nest zu setzen,
Lehínnaçél mikkáf ra',	Sich sicher wähnt vor Unheil,
V'hajíta lím'šissót lo!	Dem er bestimmt zur Beute!
Ja'áçta bóšt l'betäkha,	Schmach sannst du deinem Haus aus,
Q'çot 'ámmim v'chéϑ' nafšäkha.	Weltherrschaft, Selbstzerstörung.
Ki äben míqqir tíz'aq,	Denn Mauerstein verklagt dich,
V'khafís me'éç ja'nänna.	Und zustimmt Balkensparren.
Hoj bónä 'ír bedámim,	Weh dem, der Burg mit Blut baut,
V'khonén qirjá be'ávla,	Und Stadt mit Frevel gründet,
V'jig''ú 'ammím bedé eš,	Für Feuer Völker frohnden,
-L'ummím b'de ríq ji'áfu!	Für Nichtiges sich müh'n läßt!
Ki tímmalé' haáreç,	Denn decken wird Erkenntnis,
Ladá'at ét k'bod Jáhvä,	Erfüllen Ruhm Jehova's,
Kammájim j'khássu 'ál jam,	Dem Meere gleich die Erde,
H'lo' hén meét Jah Ç'báot?	So sprach der Herr der Scharen.

Hoj mášqä m'súppach v'šik-kor (LXX),	Weh dem, der Taumlern eingießt,
L'ma'n hábbiϑ 'ál m''oréhem!	Zu sehen ihre Blöße!
Σabá'ta qálon, m'khúbbad;	Schmach hat behagt dir, Hoher;
Š'te gám attá v'he'árel!	Trink jetzt auch du, zeig' bloß dich!
Tissób l'kha kós j'min'Jáhvä,	Jehova's Zornkelch naht dir,
V'qiqálon 'ál k'bodäkha;	Und Schimpf auf deine Hoheit;
Ki ch'más L'banón j'khassäkka,	Gethiers Verscheuchung rächt sich,
Vešód b'hemót j'chittäkka (LXX).	Am Libanon der Frevel.
Hoj -mér la'éç: haqíça;	Weh dem, der sagt zum Klotze,
'Urí, leäben dúmam!	Zum starren Stein: erwache!
Ki báϑach jóç'ro 'álav,	Denn ihm vertraut sein Bildner;
La'σót elilim íll'mim.	Drum macht er stumme Götzen.
Hen hú' tafúσ zaháb v'khasp,	Gefaßt in Gold und Silber,
Vekhól ruch én beqirbo;	Hat Geistes keinen Hauch er.
V' Jahvä behékhal qódšo;	Der Herr im heil'gen Tempel,
Has míppanáv, kol háarç!	Ihm schweig' die ganze Erde!

In V. 6 muß die, dem Zusammenhange geradezu widersprechende, klagende Zwischenbemerkung 'ad mataj (wie lange noch?) einem unter babylonischer Herschaft lebenden Leser angehören. Die Umänderung von lo in lamo (V. 7) war nach der Versetzung des Stichos geboten. In V. 10 scheint q'çot Plural zu sein und „Enden, Grenzen" zu bedeuten. Die Citationsformel 13a, in welcher natürlich henna auszusprechen ist, bezieht sich auf das Citat aus Js. 6, 3; 11, 9; ihre jetzige falsche Stellung erhielt sie, weil man sie auch auf 13b=Jer. 51, 58 mitbeziehen zu müßen glaubte, obgleich doch hier Jeremias von Habakuk entlehnt hat. V. 15 ist durch Einschiebsel und falsche Aussprache ganz unverständlich gemacht; er schildert in einem geläufigen Bilde den brutalen Uebermut des chaldäischen Eroberers gegen die unterworfenen Völker, welche als bereits vom Unglück berauscht und zu Boden gestreckt erscheinen (m'suppach wie Job 30, 7). In V. 16 ist m'khubbad ironische Anrede an den seiner Siegerwürde bewusten Chaldäer. In 17b haben wir eine wörtliche Wiederholung von 8b auszuscheiden, in 18a einen paränetischen Zusatz, zu welchem hu' jorä in V. 19 Glosse zu sein scheint; joçer (V. 18) ist Dittographie. Daß 18b nach 19a angesetzt werden muß, ergibt sich klar aus dem Inhalte.

Die Nachträge zu Koheleth setzen mein Schriftchen „Der Prediger über den Wert des Daseins" voraus. Zu den poetischen Einlagen wäre Folgendes zu berichtigen: 1, 7 ist jedenfalls Prosa, wie die vorhergehenden Beispiele des ewigen Einerlei's, und da auch in diesem letzten Beispiele von einem Kreislauf die Rede sein muß, ist miššam šamma statt šam zu lesen; also: „dahin, von wo die Flüße ausgehn, kehren sie wieder zurück." In 7, 1b und 8 laße man den Text unverändert, spreche aber m'jom und m'rešito aus; in V. 3 ergänze man nicht laadam, sondern

likh'os vor ka'as. In V. 11 möchte ich jetzt doch die ganz im Geiste und Stile Koheleth's liegende Uebersetzung vorziehen: „Gut ist Weisheit mit einem Erbgute.“ In 10, 18 ist die jetzige Lesart aus der richtigen b''açlut wol durch Dittographie der beiden folgenden Buchstaben entstanden. Der Stichos 19a lautete ursprünglich Liσ'chóq 'oσím lachm vájajn (die beiden nächsten Worte sind eine zusammenhangswidrig eingeschobene Reminiscenz aus Ps. 104, 15), 20a: Gam b'sód'kha málk al t'qállel. In 12, 1a gebe ich die für Koheleth viel zu gezierte Grätz'sche Conjectur auf und kehre zur Textlesart zurück (gedenke deines Schöpfers in den Tagen deiner Jugend); sie enthält eine Limitation des Vorhergehenden, auf welchem jedoch für den Zusammenhang der Hauptnachdruck liegt. Die schöne Allegorie über das Alter (12, 1b—5a) stelle ich jetzt, ohne Annahme einer feindlichen Interpolation, so her:

Jabóu j'mé hará'a,	Es kommen böse Tage,
V'higg''ú šaním, en bám chefç;	Des Misbehagens Jahre;
Techšákh haššámš v'hajjárech,	Mond, Sonne sind dann finster,
V'šabú 'abím -char hággašm.	Stets neu nach Regen Wolken.
Jazú'u šóm're hábbajt,	Des Hauses Hüter zittern,
V'hit'ávv'tu án'še hächajl;	Die Starken werden schlottrig;
Vechášekhú ha'rúbbot,	Die Fenster werden dunkel,
Vesúgg'ru hádd'latájim.	Die Thore zugeschloßen.
Qol háϑϑachná l'qol çíppor,	Zum Sperlingston wird Mühlschall;
V'jiššáchu kól b'not háššir;	Sich ducken Liedestöchter.
Gam miggabóh jaréu,	Denn hoch zu steigen scheu'n sie,
Vechátchattím baddárekh.	Weil Schreck am Wege lauert.
Jibbáϑelú haϑϑóch'not,	Die Müllerinnen feiern,
Vejínnaéç haššáqed;	Es fällt die Mandelblüte;
Vejístabbél hächágab,	Das Heupferd wird beladen,
Vetéfar há'bijjóna.	Die Kapperbeere rißig.

Die Tilgung von ašer tomar und li ist auch deshalb nötig, weil sonst die in diesem Liede streng durchgeführte Allegorie durch Einmischung eigentlicher Rede zerstört würde. Der Stichos über die Müllerinnen (Zähne) steht jedenfalls jetzt an einer falschen Stelle, da er ursprünglich unmittelbaren Anschluß an die von der Mühle (Mund) handelnde Strophe gehabt haben muß. Die Veränderung in dem Stichos über die Fenster (Augen) wird zwar nicht durch den Rhythmus gefordert, wol aber durch den Sinn, indem die Verdunklung der durch die Fenster Schauenden statt der Fenster selbst ein sehr unklares und hybrides Bild gibt. Aehnliches gilt von dem Stichos über die Thore, deren richtige Beziehung auf die Ohren sich meines Wißens bei keinem Exegeten findet; baššuq scheint mir aus V. 5 hier falsch wiederholt, doch kann, wer dies Bedenken nicht theilt, auch den überlieferten Text unverändert beibehalten. Die Mandelblüte ist das abfallende weiße Haar des Greises; das Verbum erkläre

man nach Job 15, 33 vom gleichsam gewalttätigen Abwerfen der Blüte, was an beiden Stellen dem Baume selbst zugeschrieben wird, zugleich mit Anspielung auf neç (Blüte); also wörtlich: der Mandelbaum schüttelt sich aus (wirft seine Blüten ab). Die Heuschrecke ist allerdings im Sinne Hitzig's aufzufaßen, nicht aber die Kapper, da dies ein Aufgeben der allegorischen Redeweise zu Gunsten der eigentlichen mit sich bringen würde, auch der Schluß des Liedes einen zusammenfaßenden und abschließenden Gedanken erfordert; es wird also der gebrechliche, seiner Auflösung nahe, Leib des Greises überhaupt mit einer überreif platzenden Kapperbeere verglichen. In V. 6 ist natürlich jinnâteq statt der massoretischen Lesarten jirchaq oder jerateq zu lesen.

Auch hinsichtlich der so eng mit den eingeschalteten Versen verbundenen prosaischen Grundlage des Buches sei hier einiges nachgetragen. Die Stellen, in welchen der Verfaßer als Salomo auftritt (1, 1. 12b. 16a; 2, 9a und Theile von 2, 7. 8), sind nicht nur echt, sondern auch notwendig, da die Nichtigkeit von Besitz, Genuß und Welterkenntnis nur an einem so reichen, mächtigen und weisen König wirkungsvoll exemplificiert werden konnte; die Gegeninstanz aus der vermeintlichen Kinderlosigkeit Koheleth's werden wir alsbald fallen sehn. In 2, 3 ist nichts wegzulaßen, sondern nur limšokh bajjajin in l'σammach zu verwandeln, also zu übersetzen: „Ich sann aus meinem Leibe Freude zu gewähren, während meine Vernunft mit Weisheit die Lenkung behalten sollte"; das einseitige bajjajin ward, vor der Veränderung des Verbums, auf Grund von Ps. 104, 15 eingeschoben, vielleicht von demselben, der diese Psalmstelle auch in Koh. 10, 19 zu einer Interpolation benutzte; später veranlaßte dann noheg die Herstellung seines vermeintlichen Gegenstückes limšokh aus l'σammach. Die zwei letzten Worte von 2, 8 sind nach der in der Anmerkung abgelehnten Uebersetzung aufzufaßen, welche Friedrich Delitzsch seitdem aus dem Assyrischen begründet hat. Das „auch" in 5, 9 bestätigt schlagend meine Textanordnung, da es sich auf den Schluß von 2, 10 zurückbezieht und den einzigen, dort als möglich zugegebenen Gewinn aus dem Besitze, nämlich den befriedigenden Genuß desselben, für illusorisch, weil mit dem Wesen des Besitzes unvereinbar, erklärt. Die Umstellung von 3, 12—13 geschah, um das vermeintliche „abplagen" in V. 10 mit dem „abmühen" in V. 9, sowie die gleichlautenden Anfänge der Verse 12 und 14, zusammenzubringen. In V. 10 ist kol vor ha'injan, in V. 11 dasselbe Wort vor ha'olam einzuschieben, beidesmal nach LXX, und sonst nichts zu ändern; nur ist 'aσa jafä b''itto später hinzugesetzt, um einen Anschluß an den jetzt vorhergehenden Abschnitt über die Dinge, welche ihre Zeit haben, zu gewinnen. Mithin ist V. 10—11 so zu übersetzen: „Ich betrachtete das Weltgetriebe (vgl. 8, 16), welches Gott den Menschen als Gegenstand des Nachgrübelns gegeben hat: das All, auch die ganze Ewigkeit, hat er ihnen in den Sinn gegeben, ohne daß sie jedoch das Werk, welches Er von Anbeginn bis zu Ende wirkt, ausfindig machen können." In 4, 8 ist auch gam ben vaach en lo zugesetzt, um einen künstlichen Anschluß an den im jetzigen Texte folgenden Abschnitt von Zweien, die beßer als Einer daran sind, zu erhalten; aus demselben Grunde, und um das wunderlich angeflickte v'en šeni zu motivieren, scheint schon ächad aus ursprünglichem adam (wie nachher 2, 21) umgeändert. Es

ist also zu übersetzen: „Da ist ein Mensch, der sich unaufhörlich abmüht, ohne seines Reichtums froh zu werden"; von Kinderlosigkeit Koheleth's oder des in unbefriedigender, resultatloser Thätigkeit Schaffenden und Erwerbenden überhaupt kann um so weniger die Rede sein, als Koheleth nirgends vereinzelte, zufällige Möglichkeiten, sondern das im Wesen der Welt begründete Endergebnis menschlichen Strebens erwägt. Von 2, 12b bleibt nur übrig: „Denn wie wird der beschaffen sein, welcher nach mir kommen wird?" Denn hammälekh ist irrige Glosse zu „nach mir", die vier letzten Worte des Verses aber zu dem Satze in V. 16 „weil längst in den künftigen Tagen Alles vergeßen ist." Es scheint mir jetzt sicher, daß 2, 17 bei der Umstellung nicht mit dem Folgenden, sondern mit dem Vorhergehenden zu verbinden ist, also zwischen 2, 16 und 3, 1 gehört. So schwindet auch der abrupte Anfang des Abschnittes „Alles hat seine Zeit"; denn der Abschnitt beginnt mit 2, 17, und 8, 6 blickt deutlich auf ra' 'alaj in 2, 17 zurück. Der gleichlautende Anfang von 2, 17 und 18 war mitbestimmend für die jetzige Stellung von 2, 13—17. In 7, 15 ist wol „durch" statt „trotz" zu übersetzen, da Koheleth sonst einen schon früher ausgesprochenen Gedanken wiederholen würde. Die auf den Athnach folgende Hälfte von 4, 9 ist nach der Blätterverschiebung zugesetzt worden, um das Stichwort des in 4, 8 begonnenen und ursprünglich in 2, 12b. 18—23 sich fortsetzenden Abschnittes (Mühe) wenigstens einmal, freilich sehr gezwungen, anzubringen (in den sechs Versen jener wirklichen Fortsetzung steht es zehnmal, was gegen Budde's Pochen auf die einmalige „Mühe" in 4, 9 erinnert sei). In 11, 5 ist nichts wegzulaßen und die Annahme einer feindlichen Interpolation ganz grundlos. Dagegen scheint eine solche in 8, 1a wirklich vorzuliegen; jedoch ist wol zu übersetzen: „wer wird hier Weiser genannt?" Auch LXX hatte wol ursprünglich τίς ὧδε σοφός. In 9, 5 ist die Textlesart σakhar (Lohn) beizubehalten. In 12, 11 muß man n'ϑi'îm aussprechen und übersetzen: „Die Worte der Weisen sind wie Treibstacheln und wie Nägel, in den Apotheken brauchbare (heilkräftige) Kräuter, gegeben von Einem Hirten."

Wir schließen hiermit diese Nachlese, deren aufmerksame Durchlesung allein schon den unbefangenen Leser überzeugen wird, daß der Exeget künftig den rhythmischen, stichischen und strophischen Bau der hebräischen Poesie ebenso wenig unberücksichtigt laßen darf, wie die auf ihren ursprünglichen Text zurückzuführende Septuaginta.

Gustav Bickell.

Der ursprüngliche Septuagintatext des Buches Job. Bekanntlich fehlten in der alexandrinischen Jobübersetzung sehr viele Bestandtheile des hebräischen Textes, welche erst Origenes aus Theodotion ergänzte und durch Asterisken bezeichnete. Schon zur Zeit des h. Hieronymus hatten fast alle, gegenwärtig haben alle griechischen Handschriften diese Ergänzungen. Für die Ausscheidung derselben war man bisher (abgesehen von patristischen Citaten) theils auf Beobachtung des Sprachgebrauchs und der sonstigen Eigentümlichkeiten beider Uebersetzer, theils auf die fünf mit Asterisken versehenen Codices angewiesen. Unter diesen sind

zwei griechische, der in Montfaucon's Hexapla benutzte und der in der Septuagintaausgabe von Holmes und Parsons verglichene Cod. Vatic. 346; zwei der lateinischen Jobübersetzung des h. Hieronymus aus dem hexaplarischen Texte der LXX, nämlich der in Martianay's Ausgabe der Werke dieses Kirchenlehrers abgedruckte und der Cod. Bodlej. 2426, dessen Asterisken in meiner Dissertation De indole ac ratione versionis alexandrinae in interpretando libro Iobi (Marb. 1862) mitgetheilt sind; endlich der von Middeldorpf herausgegebene der syrisch-hexaplarischen Uebersetzung. Mit diesen Hilfsmitteln hatte ich bereits in der ebengenannten Dissertation die Zusätze aus Theodotion ziemlich vollständig nachgewiesen.

Seitdem hat sich aber ganz unerwartet eine neue Quelle eröffnet, welche über den Sachverhalt direkten Aufschluß gibt. Der den Lesern dieser Zeitschrift bereits rühmlichst bekannte koptische Bischof von Clariopolis i. p., Msgr. Agapios Bschai, hat nämlich die aus dem vorhexaplarischen Texte geflossene, also von den Ergänzungen aus Theodotion noch freie, koptisch-thebanische (ça'idische, oberägyptische) Uebersetzung des Buches Job in zwei Handschriften aufgefunden, deren eine sich zu Paris, die andere, mit Ausnahme der nach Neapel gekommenen letzten Blätter, im Museum Borgianum der Propaganda befindet. Ueber diesen wichtigen Fund hat er am 26. Oktober 1883 im Moniteur de Rome berichtet, wo sich auch ein Verzeichnis des in der thebanischen Uebersetzung gegenüber dem vatikanischen Septuagintatexte Fehlenden findet.

Voraussichtlich wird der thebanische Job in der von P. Ciasca bereits begonnenen Ausgabe der thebanischen Bibelfragmente bald gedruckt erscheinen. Einstweilen habe ich zunächst, auf Grund der thebanischen Uebersetzung (theils nach jenem Verzeichnisse, theils nach gütigen direkten Mittheilungen Msgr. Bschai's), unter Beiziehung der obenerwähnten Asteriskenhandschriften und innerer Gründe, alles erst durch Origenes aus Theodotion Eingeschaltete, dann aber das in dem so gewonnenen Septuagintatexte gegenüber dem hebräischen Originale Fehlende festzustellen gesucht. Letztere Aufgabe ist weit mühsamer und schwieriger als erstere, da zwar die Uebersetzungsweise Theodotion's sehr leicht von der des alexandrinischen Interpreten unterschieden werden kann, Origenes aber das wirkliche Verhältnis der LXX zum hebräischen Texte oft verkannt hat, dasselbe auch wirklich oft sehr schwer zu erkennen ist.

Folgende Stellen, welche schon in LXX, allerdings frei oder abgekürzt, vorlagen, hat Origenes noch einmal aus Theodotion's wörtlicher Uebersetzung nachgetragen (in dieser Notiz beziehen sich die Ziffern überall auf den hebr. Text und bezeichnen a und b die Vershälften vor und nach dem Athnach): I 22 b; XI 5 b; XXII 3 b; XXIV 4 b. 25 b; XXIX 13 a. XXX 1 *ὧν . . . αὐτῶν*; XXXI 24 a. 35 *τίς . . . μου*; XXXIII 8 a. 20 b; XXXIV 11 b. 23 a; XXXIX 3 b—4; XL 31 b (Vulg. 26 b). Durch ihn ist die echte Uebersetzung der Sept. zu XXXIV 6 b (*οὐχ ἁμαρτῶν οὐδὲ ἀσεβήσας*) an eine falsche Stelle geraten, indem er die Theodotion's zu 6 b—7 davorsetzte. Andere Stichen fand er schon umgestellt vor und wiederholte sie daher an der richtigen Stelle nach Theodotion; so XVIII 15 a, dessen ursprüngliche Uebersetzung (*ἀλλ' ἐν τοῖς αὐτοῦ ζήσονται ἕτεροι*) in V. 19 geraten ist; auch XL 2 a (Vulg. XXXIX

32 a), wofür der alexandr. Interpret τί ... Κύριον in XL 4 (Vulg. XXXIX 34) als Worte Job's geboten hatte. Oft hat Origenes nicht richtig erkannt, welchen hebräischen Worten die der LXX entsprechen, und in Folge dessen das fälschlich von ihm für übergangen Gehaltene zum zweitenmale nach Theodotion eingeschaltet, dagegen Anderes, weil er es schon für übersetzt hielt, unergänzt gelaßen. Diese doppelt übersetzten Stellen, denen wir die entsprechenden, ganz unberücksichtigt gebliebenen in Klammern beifügen, sind: X 4 b (4 a); XVIII 9 b (9 a); XXIII 15 (14); XL 26 a, Vulg. 21 a (25 b, Vulg. 20 b); XLI 24 b, Vulg. 23 b (24 a, Vulg. 23 a). In Folge solcher Misverständnisse hat Origenes oft Sätze der echten LXX durch eingeschobene Ergänzungen aus Theodotion von ihrer ursprünglichen Stelle getrennt. So stehn jetzt zwischen dem aus Theodotion wiederholten Stichos XVII 5 a und seiner echten alexandr. Uebersetzung ἔκλειψαν ... ἀλλότριοι die Stichen 3 b—4 nach Theodotion, während 3 a unergänzt geblieben ist. Zwischen XX 10 und 15 hatte LXX nur die dem Stichos 13 a (mit Resch statt Beth) entsprechenden Worte καὶ οὐ μὴ δυνηθῇ βοηθῆσαι ἑαυτῷ, welche Origenes für die Uebersetzung von 14 a hielt, so daß dieser ganz wegblieb, jener an der richtigen Stelle aus Theodotion ergänzt ward, zugleich aber in der alten Form den Stichos 14 a vertreten muste. Während in Sept. XX 20 fehlte, hat Origenes 20 b—21 a zwischen die beiden Stichen des ursprünglichen 21. Verses eingeschoben. Ganz ebenso schaltete er statt des fehlenden Verses XXVIII 26 die Stichen 26 b—27 a mitten in den 27. Vers ein und XXIX 10 b—11 a statt V. 10 in den 11. Vers. Vor der Einschaltung XXIV 14 b—18 a stehn jetzt die Worte γνοὺς ... σκότος, welche jedenfalls die echte Uebersetzung des Stichos 17 b sind (vgl. XXXIV 25). Die Worte ἐξέδυσαν γάρ μου τὴν στολήν erkannte er nicht als die alte Uebersetzung von XXX 11 b, schickte ihr deshalb die Ergänzung von 11 b—13 n'thîbathî aus Theodotion voraus, während er auch die Uebereinstimmung des Folgenden (wo κέχρηται die richtige Lesart ist) mit V. 13. 14 b—15 nicht herausgefunden zu haben scheint und daher 14 a unübersetzt gelaßen hat. In demselben Kapitel ergänzte er V. 27 statt der wirklich fehlenden Stichen 26 b—27 a. Von den sehr ähnlichen Versen 28 und 30 des 33 Kapitels hatte LXX nur jenen übersetzt, indem sie, wahrscheinlich durch dies Homöoteleuton veranlaßt, den 31. Vers unmittelbar auf den 28. folgen ließ. Origenes hielt aber ihre Arbeit für den 30. Vers und ergänzte daher V. 28—29 statt 29—30. In Kap. 36—37 ist die ursprüngliche Gestalt der LXX, zum Theil durch eine schon vor Origenes vorhandene Stichenversetzung, so schwer zu erkennen, daß wir sie hier nachweisen wollen: XXXVI 1—6 a (προσθεὶς ... ἄκακον· ἀλλὰ τοῦ δικαίου εἰσακούσεται· ἀσεβεῖς δὲ οὐ διασώζει). 12 (παρὰ ... ἦσαν). 14—15 a (ἀποθάνοι ... ἀδύνατον). 6 b—7 'ênav, wofür LXX richtig dîn las (κρίμα δὲ πραέων ἐκθήσει· οὐχ ὑστερήσει δὲ ἀπὸ δικαίων κρίμα). 18—19 (θυμὸς ... ἀδυνάτων). 21 a (ἀλλὰ ... ἄτοπα). 22 b—24 (τίς γάρ ... μνήσθητι, ὅτι μεγάλα ἐστὶν αὐτοῦ τὰ ἔργα· ὅσοι τιτρωσκόμενοί εἰσι βροτοί). 27—28 (ἀριθμηταὶ ... σταγόνες ὑετοῦ· ἐσκίασε ... βροτῷ). 33—XXXVII 1 (ὥραν ... σώματος). 5 b—6 (ἐποίησε ... ὑετὸς, eine Zurückbeziehung auf 'uzzô ist in der Uebersetzung von ma'ᵃsehû V. 7 durch τὴν ἑαυτοῦ ἀσθένειαν mitenthalten). 7 b—9 (ἵνα ... ψῦχος), 10 b. 12 (οἰακίζει ... βούληται· ταῦτα συντέτακται παρ' αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς). 14—17 (ἐνωτίζου ... δὲ ἐπὶ τῆς γῆς). 19—21 a (διατὶ ... φῶς· ὥσπερ τὸ παρ' αὐτοῦ ἐπὶ νεφῶν). 22—24 (ἀπὸ ... καρδίᾳ). Alles hier nicht ausdrücklich Angegebene ist aus Theodotion entlehnt. Hiernach kann man die durch Origenes veranlaßten Störungen leicht selbst feststellen. Noch anderes derartige wird weiterhin gelegentlich erwähnt werden.

Alle in der ursprünglichen LXX wirklich unübersetzt gebliebenen Stichen des hebräischen Textes gibt demnach das folgende Verzeichnis an: II 1 l'hithjaççeb 'al Jahvä; V 23 a; VII 8; IX 15 b. 24 p'nê ... hû'; X 4 a; XII 3 lô'—4 a. 8 b—9. 18 b. 21 a. 23; XIII 19 b. 20 b; XIV 12 b. 18—19; XV 10. 19 a. 26 b—27; XVI 3 b. 8 (Vulg. 9). 21 b (Vulg. 22 b); XVII 4. 12. 16 b; XVIII 9 a. 10. 15 b—16. 17 b. 18 b; XIX 24 a. 28 b; XX 3—4. 9. 11—12. 13 b—14. 20. 23 j'hî l'malle' biϑnô; XXI 15. 19 b. 21. 23. 28—33; XXII 13—16. 20. 24. 29—30; XXIII 9. 14; XXIV 1 b. 8 a. 14—17 a. 18 qal hû' 'al p'nê majim; XXVI 5—11. 14 a; XXVII 18 b. 19 b. 21—23; XXVIII 3 ûl'khol—4 gâr. 5—9 a. 14—19. 21 b—22 a. 26; XXIX 10. 19—20. 24 b—25; XXX 3 çijja ... ûm'šoa. 5 a. 7 a. 12. 14 a. 16 a. 18 b. 20 b. 22 b. 26 b—27 a; XXXI 1—4. 18. 23 b. 27 a; XXXII 4 b—5. 11 b—13 tom'rû. 14 b—16; XXXIII 19 b. 29—33; XXXIV 3—4 bênênû. 7. 25 b. 28—33; XXXV 7 b—10 a. 12 a. 15—16; XXXVI 7 v'eth—11. 13. 15 b—17. 20. 21 b—22 a. 25—26. 29—32; XXXVII 2—5 a. 7 a. 10 a. 11. 13. 18. 21 b; XXXVIII 26—27. 32; XXXIX 1 a. 6 b. 8. 13—18. 28 b. 29 b; XL 1 (Vulg. XXXIX 31). 23 b—24 (Vulg. 18 b—19). 25 b (Vulg. 20 b); XLI 4 (Vulg. 3). 8 a (Vulg. 7 a). 9 (Vulg. 8). 15 b (Vulg. 14 b). 21 a (Vulg. 20 a). 24 a (Vulg. 23 a); XLII 16 b—17.

Fragen wir nun nach der kritischen Bedeutung dieser Lücken in dem ursprünglichen Septuagintatexte, so liegt es auf der Hand, daß die ungeheure Mehrzahl der fehlenden Stichen echte Bestandtheile des Buches Job sind, welche der Uebersetzer oder der Urheber der ihm vorliegenden hebräischen Textgestalt mit Unrecht weggelaßen hat; meist wol der erstere, da die Uebergehung schwieriger Stellen sicher, die der Anthropomorphismen wahrscheinlich von ihm herrührt. Andere Gründe der Weglaßungen und Beweise für ihren subjectiven Ursprung sehe man in meiner Dissertation nach, an der ich hier nur die Einseitigkeit zu berichtigen habe, womit ich damals, aus Unterschätzung des kritischen Wertes der LXX, dem massoretischen Texte überall gleichsam unbesehens Recht gab. Es gibt nämlich doch einige Stellen im Buche Job, deren Fehlen in LXX wolbegründet ist, wie die folgenden Zeilen wahrscheinlich machen sollen, wobei gelegentlich noch manches andere, für Kritik und Exegese dieses Buches Wichtige zur Sprache kommen wird.

Ich laße diejenigen Stichen unbesprochen, die ich schon in den Carmina V. T. metrice auf das Zeugnis der LXX hin ausgeschieden habe, nämlich XII 3 lô' ... mikkem. 4 qôre' ... vajja'ᵃnehû (3 b fehlt vielleicht in LXX nur scheinbar, durch freie Uebersetzung; 4 σ'choq ... ehjä ist durch Homöoteleuton ausgefallen); XIX 12 b. 28 b; XX 23 j'hî ... biϑnô; desgleichen die Verse XLI 4 (Vulg. 3) und 9 (Vulg. 8), die, wie ich in dieser Ztschr. (1886, S. 208) nachgewiesen habe, mit Recht in LXX fehlen. Aber auch von den Versen XVIII 10 und XX 20 gilt vielleicht dasselbe, da beide der Schilderung, zu der sie gehören, einen bei diesem Dichter unerhörten Zug ermüdender Weitschweifigkeit geben, außerdem jener die Situation auf ein bereits überschrittenes Stadium zurückführt, dieser eine verdächtige Aehnlichkeit mit dem folgenden hat.

Ebenso ist der in LXX ursprünglich fehlende Vers XXIX 10 offenbar nur eine matte Paraphrase des vorhergehenden. Auch XXVIII 26 fehlte darin und zwar mit Recht, wie sich schon daraus ergibt, daß der zweite Stichos wörtlich aus XXXVIII 25 entnommen ist, unser Dichter sich aber sonst nie kopiert, es auch nicht nötig hat. Freilich könnte man einwenden, daß LXX doch das erste Wort ba'ᵃσôthô wiedergebe; aber gerade dies erklärt uns die Entstehung der Interpolation. Jenes Wort war nämlich richtige Korrektur zu la'ᵃσôth in V. 25, welche schon früh hinter diesem Vers in den Text gekommen war und dann später auf die denkbar wolfeilste Art zu einem Distichon erweitert ward.

Die in den Carm. V. T. metrice angenommenen fünf ersten Tristichen über den Lauf der Welt (XXIV 5—8. 10 a; XXX 3—4) laßen sich mittelst der ursprünglichen LXX auf vier reducieren und fast ohne irgend eine Konjektur gründlich emendieren. In den bezeichneten Stellen des 24. Kapitels hat Origenes nur 8 a aus Theodotion ergänzt, auch 5 b, obgleich dieser Stichos schon in LXX berücksichtigt war, was nur durch die griechische Wortstellung verdeckt ist (*ἀδύνατοι*, wovor nicht zu interpungieren ist, gibt lann''arîm wieder, *ἀμισθὶ καὶ ἀσιτὶ* = lô' lächem) In K. 30 hat er V. 2—4 a ergänzt, obgleich dies alles mit Ausnahme des unechten, theilweise aus XXXVIII 27 entnommenen, allem Scharfsinn der Exegeten trotzenden Zusatzes çijja . . . ûm'šoa schon in LXX stand. Denn *οἵτινες . . . σῖτα* entspricht dem Stichos 4 a, *ἄτιμοι . . . ἀγαθοῦ* ist der nur durch die Konstruktion umgestellte 2. Vers, zu dem LXX mit Recht noch das erste Wort des folgenden als chased zieht (vgl. oben S. 520), *οἵ καὶ . . . μεγάλου* = v'ha'ôr'qîm šoreš r'thamîm, lachmam b'khafan galmûd, wovon drei Worte im hebr. Texte in so sinnloser Weise versetzt sind, daß er die Unglücklichen „die Wüste benagen" läßt. So braucht für das Ganze nur eine, fast selbstverständliche, Konjectur gemacht zu werden, nämlich die Tilgung eines der beiden fast identischen Stichen XXIV 7 a und 10 a; der richtige Text ist theils von hier (b'lî), theils von dort (jalînû), die richtige Stellung von hier zu entnehmen. Die Verdoppelung entstand dadurch, daß ein Abschreiber, der diese Tristichen für Distichen hielt, den Stichos als Parallelglied zu 7 b zog, ohne dadurch sein Verbleiben auch an der ursprünglichen Stelle verhindern zu können. Uebrigens sind die betreffenden Strophen genau nach LXX so herzustellen:

Hen péraim bammidbar! Jaç'ú b'fo'lám, m'šach'ré l'θarp; ''Rabá lachm lin''arémo.	Wildeseln gleich in Wüsten, Ziehn früh sie aus auf Beute; Die Steppe nährt die Kinder.
B'σadä ballájl jaqçíru, Vekhárm rašá' j'laqqéšu, Veén kesúth baqqára.	Sie stoppeln Nachts am Acker, Und lesen nach am Weinberg, Gewandlos in der Kälte.
Mizzárm harím jirθábu, V'mibb'lí machsä chibb'qú çur; 'Aróm jalínu b'lí l'buš.	Vom Regen des Gebirgs naß, Geschmiegt an Felsenvorsprung, Ruh'n Nachts sie nackt und schutzlos.

Haqqôṡ'fim mâlluch ''lé σich,	Am Busch sie Salzkraut pflücken,
.V'ha'ôr'qim šôreš r'thâmim,	Und nagen Ginsterwurzeln,
Lachmâm bekhâfan gâlmud.	Des grimmen Hungers Nahrung.

In K. 28 fehlten die Verse 14—19. Der erste ist sicher aus demselben Grunde weggelaßen worden, wie 21 b—22 a, nämlich um die kühnen, dem Uebersetzer mythologisch vorkommenden, Personificationen zu vermeiden. Dagegen haben die Verse 15—19 wirklich manche Bedenken gegen sich. Zunächst den im Buche Job unerhörten Mangel an poetischer Kraft, Schwung und Gedankenreichtum; sie enthalten nur eine lange Aufzählung von Kostbarkeiten, die der Weisheit an Wert nachstünden, unter steter ermüdender Wiederholung des Begriffes „Gold". Aber auch der Inhalt bietet Schwierigkeiten; denn er handelt von dem hohen Werte der Weisheit, während sonst im ganzen Kapitel nur von ihrer Unerreichbarkeit für den Menschen die Rede ist und gemäß dem Zwecke dieser Digression Job's (welche den Schluß der Freunde von seinem Leiden auf Schuld durch Hinweis auf die Unergründlichkeit des göttlichen Ratschlußes abwehren will) sein kann. Zwar finden sich ganz ähnliche Werturteile auch Prov. 3, 14—15; 8, 10—11; aber da handelt es sich um die praktische Weisheit, die Gottesfurcht, welche unser Kapitel erst im letzten Verse erwähnt und als die einzige dem Menschen zugängliche bezeichnet, während es sonst von der theoretischen, die Welträtsel lösenden, spricht. So würde sich auch der 21. Vers, dessen Anfang mit „und" weder zu dem schon in den Carm. V. T. metrice ausgeschiedenen V. 20 noch zu V. 19 passt, vortrefflich an V. 14 anschließen. Die Einschiebung der V. 15—19 ward wahrscheinlich theils durch die massoretische Lesart 'erkah in V. 13 (statt der richtigen darkah in LXX) veranlaßt, theils durch die falsche Wiederholung des 12. Verses als V. 20 (wol ursprünglich Randglosse mit Korrektur des in V. 12 aus V. 13 eingedrungenen timmaçe' durch das richtige tabô'), welche man nachträglich durch jene lange Zwischenbemerkung beßer zu motivieren suchte, da eine Wiederholung nach nur zwei Versen denn doch unangemeßen erschien.

Auch die Beschreibung des Straußes (XXXIX 13—18), obgleich ganz oder fast ganz auf der Höhe der herlichen Dichtung, fehlte vielleicht nicht ohne Grund in der ursprünglichen LXX, da sie die einzige Thierschilderung ist, welche gar keine ausdrückliche Beziehung auf den Zweck der Rede Jehova's enthält, nämlich Job der Beschränktheit seiner Erkenntnis und Macht, und dadurch der Unzuläßigkeit seines Rechtens mit dem Allwißenden und Allmächtigen zu überführen. Die einzige darin vorkommende Frage trägt nicht das mindeste zu Job's Demütigung bei. Er wird darin nicht einmal angeredet, sondern wir erhalten nur ein lebendiges Bild vom Treiben des Straußes, wie aus rein objectivem Interesse an der Sache entworfen. Auffallend ist auch, daß Gott in V. 17 von sich in der dritten Person sprechen sollte.

Diese Bedenken werden nun noch durch einen sehr wichtigen und für die Erklärung des Buches Job folgenschweren Umstand verstärkt, bei dessen Klarstellung etwas weiter ausgeholt werden muß. Wir haben schon in dieser Ztschr. (1886, S. 207—208) bemerkt, daß in den fünf Schluß-

kapiteln des Buches (abgesehen von zwei später zu erwähnenden, ganz geringfügigen Distichenverschiebungen in K. 38) nur eine einzige Textumstellung erfordert ist, nämlich die von XL 2—5 (Vulg. XXXIX 32—35) an den Schluß des 41. Kapitels; denn XL 1 (Vulg. XXXIX 31) fehlte noch in der ursprünglichen LXX und fällt damit von selbst weg. So schwindet die jetzige, höchst störende Anordnung, wonach Gott, nachdem Job sich schon vollständig unterworfen hat, eine zweite Rede an ihn richtet, als ob nichts geschehen sei, in welcher dann auch das abermalige Vorführen von Thierbildern etwas befremdend herauskommen würde. Statt dessen erhalten wir eine einzige Rede Jehova's, auf welche Job auch nur einmal antwortet; aber jene Rede zerfällt in zwei Theile, deren erster (K. 38—39) dem Vermeßenen seine intellectuelle Beschränktheit, der zweite (K. 40—41) seine praktische Ohnmacht vorhält. Deshalb beginnt der zweite Theil in XL 6 (Vulg. 1) mit einer neuen Ueberschrift[1]), die vielleicht einen späteren Bearbeiter zu der Annahme verleitete, es müsten Worte Job's vorhergegangen sein, weshalb er ihr die beiden Anfangsverse der Antwort Job's vorausschickte und so die sonderbare Verdoppelung dieser, wie auch der Rede Gottes, zustande brachte.

Ein anderer Grund für die Wiederholung der Ueberschrift vor dem zweiten Theile liegt darin, daß der erste formell ein abgeschloßenes Ganze bildet, indem er nach der einleitenden Frage und Aufforderung (XXXVIII 2—3), nicht mehr in bloßen Distichen, sondern in kunstvollen Strophen nach dem Schema 7.7./7.7.//7.7./7.7 verläuft. Auf das Deutlichste hat der Dichter dieses octastichische Lied dadurch kenntlich gemacht, daß er ihm denselben Vers unmittelbar sowol vorausschickt (XXXVIII 3) als folgen läßt, letzteres nämlich gemäß der ursprünglichen Reihenfolge (XL 7, Vulg. 2). In dieses Schema passt nun der Abschnitt vom Strauß schwer hinein, da er zwölf Stichen hat, also vier entweder zugesetzt oder getilgt werden müsten.

Es bleibt jetzt noch zu beweisen, daß sich die übrigen Fragen aus der Natur in K. 38—39 wirklich durchgängig zu achtzeiligen Strophen zusammenschließen. Die drei ersten Strophen (XXXVIII 4—7. 8—11. 12—15) bieten keine Schwierigkeiten; dagegen hat die vierte nur drei, die fünfte fünf Distichen, was sich durch Versetzung von V. 21 hinter V. 18, wohin er weit beßer passt, ausgleicht. So erhalten wir als vierte Strophe V. 16—18. 21, als fünfte V. 19—20. 22—23. Die sechste ergibt sich ohne weiteres (V. 24—27). In der siebenten (V. 28—30) fehlt ein Distichon vor V. 30, welches die unentbehrliche syntaktische und sachliche Anknüpfung dieses jetzt ganz selbständig und wie eine bloße Beschreibung der Eisbildung dastehenden Verses an die ironischen Fragen enthalten haben muß. Die achte Strophe verhält sich zur neunten genau so wie die vierte zur fünften; es muß nämlich V. 36 hinter V. 33 ver-

[1]) Ganz ebenso wird die Ueberschrift nicht nur vor Job's Rückblick auf sein Geschick XXIX 1 wiederholt, sondern auch vor dem zweiten Theile seiner Antwort an Baldad XXVII 1, worin er den ursprünglich hinter XXV 6 stehenden zweiten Theil der Rede Baldad's (XXVII 8—10. 13—23) widerlegt, wie in K. 26 den ersten Theil derselben (K. 25).

setzt werden, so daß als Strophen V. 31—33. 36 und V. 34—35. 37—38 herauskommen. Die Notwendigkeit dieser Umstellung ergibt sich schon aus den wunderlichen Uebersetzungen dieses Verses, zu welchen sich die Exegeten in Folge seiner jetzigen Stellung gezwungen sehen. In der neunten Strophe (V. 39—41) ist nur ein durch den Parallelismus ohnedies geforderter Stichos nach çêdô in V. 41 zu ergänzen. Die zehnte, elfte und zwölfte Strophe (XXXIX 1—4. 5—8. 9—12) machen keine Schwierigkeit; auch nicht die, nach den zwölf Stichen über den Strauß, darauf folgende dreizehnte und vierzehnte (V. 19—22. 23—25), wo nur in V. 24 einige Worte zu ergänzen sind, vgl. Carm. V. T. metrice. Die fünfzehnte Strophe endlich (V. 26—30) hat in 27 b—28 Beschädigungen erlitten. Von dem weitschweifigen massoretischen Texte ist zunächst mit LXX zu tilgen kî (vielleicht freilich las LXX dafür das sicher falsche dajja), das offenbar dittographische erste säla' und ûm'çûda. In LXX fehlt auch 'al šen säla', was aber beibehalten und dafür das matte jiškon v'jithlônan beseitigt werden muß; der hebr. Text verbindet diese beiden Lesarten, der ursprüngliche griechische hat nur die falsche. Statt jener drei Stichen bleibt also ein einziger: V'jarím qinnó 'al šén sal' (und baut hoch sein Nest auf Felsenzacke).

Das Ergebnis unserer Vergleichung ist die wesentliche Richtigkeit des auch in der Vulgata widergespiegelten massoretischen Textes im Buche Job. Die durch den ursprünglichen Septuagintatext empfohlenen Aenderungen, Zusätze und namentlich Weglaßungen sind verhältnismäßig wenige und geringfügig. Von den darin fehlenden Abschnitten über den Wert der Weisheit und über den Strauß gilt dies allerdings nicht. Man erwäge die vorgebrachten Gründe für und gegen ihre Ursprünglichkeit, vergeße aber dabei nicht, daß diese elf Verse der Kirche der ersten Jahrhunderte unbekannt geblieben sind.

Gustav Bickell.

Ueber eine Beurtheilung von P. Roder's Considerationes in usum sacerdotum. Dem Buche „Considerationes pro reformatione vitae, in usum sacerdotum, maxime tempore exercitiorum spiritualium, conscripsit G. Roder S. J. (Friburgi 1884, Herder. 372 p.) ist jüngst eine recht ungünstige Kritik widerfahren in der übrigens sehr schätzbaren und wirklich praktischen Linzer „Theologisch-praktischen Quartalschrift". Der Unterzeichnete hatte dem Buche, nachdem er es von der ersten bis zur letzten Seite durchgelesen, in den „Stimmen aus Maria-Laach", Bd. XXVIII. (1885) S. 327, einige empfehlende Zeilen gewidmet. Er bezeichnete es als eine kurze und klare Unterlage für die Betrachtungen der Priester, als eine treffliche Anleitung, besonders bei den Exercitien in alle Falten und in alle Tiefen des eigenen Herzens hinabzusteigen. Obgleich auch er einige untergeordnete Punkte hätte bezeichnen können, die ihm minder richtig schienen; so war er doch erstaunt, in der genannten Zeitschrift eine so lange Reihe von einzelnen Mängeln und Unrichtigkeiten angemerkt zu sehen, während andererseits der Zweck des Buches, sein allgemeiner Gehalt und seine pastorale Verwendbarkeit leider gar nicht zur Würdigung kamen. Er unterzog sich also der Mühe, die gerügten

Stellen nochmal zu durchgehen. Zwar ist er überzeugt, daß der Kritiker in bester Absicht und bestem Glauben seines Amtes gewaltet hat; dennoch glaubt er es der Ehrenrettung des hochverdienten und weitbekannten P. Roder schuldig zu sein, diese Unrichtigkeiten zu berichtigen. Weitaus die meisten derselben beruhen auf einer Verschiebung des Zweckes der Considerationes oder auf einem Mißverständniß dessen, was das als „leicht verständlich" gelobte Werkchen thatsächlich sagt.

Der Verfasser der Considerationes hat seine Aufzählung der erheblichsten Sünden gegen den Dekalog — um bei diesem Punkte unsere Gegenbemerkung zu beginnen — augenscheinlich zu dem Zwecke niedergeschrieben, um sowohl zur eigenen Gewissenserforschung und Beichte, als auch zum Beichthören Anderer, den Priestern Winke zu geben (vgl. S. 12); er ist deshalb nicht „aus seiner Rolle gefallen", wenn er S. 25 und 41 Sünden erwähnt, welche bei einem Priester nicht zu unterstellen sind. Er gruppirt zu seinem Zweck die Sünden unter ein paar praktischen Gesichtspunkten, die nicht immer die scharfe theologische Scheidung der verschiedenen Arten und Gattungen einhalten. Darum wird S. 25 anläßlich der Apostasie vom Christenthum eine andere Apostasie erwähnt mit den Worten: Aliquid simile est apostasia a statu religioso vel sacerdotali ad statum saecularem, sectam heterodoxam etc. Daraus zieht der Kritiker den Schluß, apostasia a statu religioso werde unter die Sünden gegen den Glauben gerechnet. In Wirklichkeit aber wird sie nur anläßlich der Sünden gegen den Glauben angeführt, aber nicht dazu gerechnet, sondern von ihnen unterschieden. Es wird, wie Jedem in die Augen springt, Verschiedenartiges, was trotzdem etwas Gemeinsames, simile, hat, zusammengefaßt. Daß der Abfall vom Ordens- oder Priesterstande zu einer andersgläubigen Secte mit der Apostasie vom Christenthum aliquid simile sei, wird wohl Niemand im Ernste läugnen wollen, da in ihr die Sündhaftigkeit gegen die innere Glaubenspflicht specifisch dieselbe, d. h. die infidelitas positiva ist. Der Abfall zum Laienstande ist zwar nicht als Sünde gegen den Glauben aliquid simile, wohl aber als Sünde gegen den Gott schuldigen Cult. Dieses ist aber die Hauptrücksicht, nach welcher der Verfasser der Considerationes laut Ueberschrift S. 23 die Sünden classificirt. Damit dürfte die Bedeutung dieses Vorwurfs erheblich reducirt sein.

S. 46 wird der Text I. Cor. 3, 16 „Nescitis quia templum Dei estis" gebraucht, um die Bosheit der Sünde gegen die hl. Reinheit zu illustriren, besonders, wenn sie von einer Gott geweihten Person sollte begangen werden. Daß dies eine unrichtige oder mißbräuchliche Anwendung des Textes sei, ist unerfindlich. Wenn die Schriftworte nicht weiter gebraucht werden dürfen als nur im engen Rahmen des genauen Wortsinnes nach Text und Context: so ist jedem angewandten Sinn und jeder Schlußfolgerung a fortiori der Weg versperrt — entgegen dem Vorgange der Apostel und des Erlösers selber. — Die Ausstellung, daß S. 49 das Zurückhalten eines Theils des Meßstipendiums als Simonie bezeichnet wird, wollen wir nicht besonders hervorheben: obgleich der Verfasser für sich und seine Meinung eine stattliche Reihe von Theologen aufführen könnte, welche, laut Gury-Ballerini I. n. 292 Note, einen ganz analogen Fall als Simonie bezeichnen; „irrthümlich" dürfte also kaum

diese Meinung genannt werden. — Entschieden irrthümlich ist dagegen die Ausstellung über das S. 53 Gesagte, nach welchem es „könnte gleichgültig scheinen, ob der Priester (selbst an Sonn- und Feiertagen) die heil. Messe celebrirt oder nur hört." Zur Vermeidung einer Todsünde ist es für denjenigen, der kein weiteres Amt, sondern nur einfach den priesterlichen Character hat, doch ohne allen Zweifel gleichgültig, ob er am Sonntage die hl. Messe hört oder celebrirt. Daß es sich aber nur um Angabe der unter Todsünde gebotenen Leistungen handelt, konnte dem Kritiker doch nicht entgehen, wenn er einen Blick auf S. 52 geworfen hätte. — Was S. 71 vom Tragen der priesterlichen Kleidung gesagt wird: „quamquam hodie hac in re non facile graviter peccatur", kann wirklich einen doppelten Sinn haben. Sollte es den Sinn haben, heutzutage könne man übler Gewohnheit wegen in dem Punkte schon laxer sein, dann hätte der Verfasser statt des hodie jedenfalls besser die Zeit von mehreren Decennien genommen. Doch der Ausdruck kann ebenso gut einen vollständig verschiedenen Sinn haben, denjenigen einer praktischen Nebenbemerkung, es sei nämlich heutzutage der priesterliche Sinn so sehr erstarkt, und die Gewohnheit, sich priesterlich zu kleiden, sei so eingebürgert, daß eine schwere Verletzung der besprochenen Pflicht eine große Seltenheit geworden sei. In diesem Sinne, denke ich, hat der Verfasser doch nicht gerade Unrecht.

Die Ausstellungen einiger weniger genauen Ausdrücke bei Angabe der Sünden gegen das sechste Gebot übergehe ich; daß dieser Gegenstand nicht mit der Umständlichkeit und Genauigkeit einer Moraltheologie behandelt wird, finde ich begreiflich; es sollen nur Andeutungen für Priester gemacht werden, welche genauere Kenntniß in Behandlung dieser Sünden sich anderswoher müssen geholt haben. — Weil der Verfasser S. 104 von dem strengen Verbote „inquirendi in nomen complicis" den Fall ausnimmt: „nisi aperta necessitas id postulet", fürchtet der Kritiker zwar, das scharfe Verbot Benedict XIV. würde illusorisch gemacht; Andere dagegen finden, daß Benedict XIV. selbst diese Furcht nicht zu theilen scheine, wie bei Gury-Ballerini, II. n. 502 Note, eingesehen werden kann.

Wegen S. 158 wird dem Verfasser zum Vorwurf gemacht, daß er „die Heiligung der Seele ignorire und die Rechtfertigung als eine dissimulatio peccati, quasi factum non sit erklärt". Das Moment der Heiligung erwähnt der Verfasser freilich nicht, es lag dazu kein nöthigender Grund vor; daß er aber die Rechtfertigung, mit Anführung des Schrifttextes Weish. 11, 24, eine dissimulatio peccati nenne, ist falsch. Er bespricht eben nur das eine Moment der Rechtfertigung, die expiatio culpae, welche thatsächlich in der bestehenden Ordnung der Gnade mit dem andern Moment der heiligenden Umwandlung verbunden ist, oder vielmehr durch dies vollzogen wird; allein begrifflich sind jene beiden Momente wohl auseinander zu halten; dieselben also zu scheiden oder auch nur das eine zur Sprache zu bringen, kann um so weniger zu einem berechtigten Vorwurf gestempelt werden.

Nicht glücklicher ist der Vorwurf, der gegen S. 165 erhoben wird, daß die Reue ungenügend sei, wenn man die Sünde bloß deßwegen meide, weil es eine Hölle gebe. In den angezogenen Worten „Hoc idem valeret (nämlich es sei eine poenitentia sterilis, nulla spes veniae) si quis ita esset dispositus, ut, si infernus non esset, nec etiam a peccato

cessare vellet, nulla prorsus Dei habita ratione“ will der Verfasser augenscheinlich den von der Schule sogenannten timor serviliter servilis zur Sprache bringen. Daß derselbe gerade den accuratesten Ausdruck gefunden habe, soll nicht behauptet werden, eine Bezeichnung wie etwa „manente affectu ad peccatum“ würde gewiß zur Klarstellung beigetragen haben; ja, durch Streichung des letzten Sätzchens kann der übrige Ausdruck sehr mißverständlich werden. Allein das letzte Sätzchen „nulla prorsus Dei habita ratione“ ist eben vom Verfasser nicht gestrichen; und daß irgend welche Reue nulla prorsus Dei habita ratione zur Verzeihung der Sünden genüge, wird kein Kritiker ernstlich behaupten wollen.

Unbegreiflich wird es gar, wie über S. 207 so leicht der Vorwurf erhoben werden konnte, als heiße es dort: „Christus habe gerade deshalb so viel leiden müssen, weil er die läßlichen Sünden der Menschen auf sich genommen“ habe. In dem in Frage stehenden Satze steht aber keine Silbe von läßlichen Sünden, sondern es heißt: „quam acriter (nämlich Deus) aliena (peccata) in ipso Filio Unigenito vindicavit“, die aliena sind aber alle Sünden insgesammt, läßliche, wie Todsünden. Aus dem Vorhergehenden „quam acriter Deus non nunquam vel in levissima peccata animadvertit“ das Wörtchen levissima auch im folgenden Satz suppliren wollen, ist eine um so unberechtigtere Interpretation, weil nur durch sie dem Verfasser eine monströse Behauptung in den Mund gelegt wird, zu welcher ein auch nur wenig gebildeter Theologe sich nicht verirren kann. — Einige andere Ausstellungen geben wir dem Kritiker zu: die Angabe der Ablässe bei den angeführten Gebeten hätte genauer sein können; die rubricalen Angaben S. 312 ff. sind mangelhaft; die Bezeichnung ecclesiastica censura für Verweigerung kirchlichen Begräbnisses S. 340 ist nicht die richtige; S. 349 Excomm. 13. stände statt „ob alienationem etc.“ richtiger „ob tractationem de alienatione“. Daß aber S. 354 der Ausdruck „libros S. Scripturae eorumve interpretationes“ keine richtige Erklärung des Gesetzestextes „libros de rebus sacris tractantes“ sei, ist laut Erklärung des hl. Officium vom 22. Dec. 1880 hinfällig.

Aug. Lehmkuhl S. J.

Die Opuscula philosophica des h. Thomas. Zum Nutzen der angehenden Theologen hat sich P. Michael de Maria S. J. der Mühe unterzogen, nach seiner früher unternommenen Ausgabe der Quaestiones disputatae des h. Thomas eine neue, für das Auge sehr gefällige Auflage von kleineren philosophischen und theologischen Schriften des h. Thomas zu veranstalten. Das in drei Bänden (Città di Castello, Officina typographica s. Lapi, 1886) erschienene Werk trägt den Titel: Sancti Thomae Aquinatis selecta Opuscula. Accedunt quaestiones quodlibetales. Der erste Band enthält dreißig philosophische Abhandlungen, der zweite die Schrift de regimine principum und die Quodlibeta, der dritte umfaßt sieben theologische Opuscula. Aus der Feder des Herausgebers sind vereinzelte Erörterungen eingeflochten. Allerdings sind einige der aufgenommenen Schriften zweifelsohne unecht, wie dies

z. B. betreffs der Summa totius logicae Aristotelis der Herausgeber selbst nicht undeutlich zugesteht, bezüglich anderer ist die Kritik noch lange nicht abgeschlossen. Befremdlich ist, daß in Bezug auf die Schrift De pulchro et de bono die in dieser Zeitschrift (9, 1885, 241 ff.) von P. Jos. Jungmann gegen die Autorschaft des h. Thomas geltend gemachten durchschlagenden Gründe eine Berücksichtigung nicht erfahren haben. Das nachfolgende an den Herausgeber gerichtete Breve, das uns von Rom zugesandt wird, bringen wir zum Abdrucke, weil es den Wünschen des heiligen Vaters bezüglich der Restauration der Philosophie des h. Thomas einen neuen Ausdruck verleiht und zugleich praktische Fingerzeige zur Erreichung dieses erwünschten Zieles enthält.

LEO PP. XIII. Dilecte fili, salutem et apostolicam benedictionem. Jampridem compertum nobis est studium tuum, quo purissimam S. Thomae Aquinatis sapientiam prosequeris, et numerosam juventutem in Pontificia Universitate Gregoriana ad tanti Doctoris disciplinam informare strenue et laudabiliter adniteris. Hoc nobis gratissimum semper accidit, qui, uti crebro et aperte significavimus, in theologicis et philosophicis disciplinis impense exoptamus et volumus Clericorum studia revocari ad doctrinam ab Angelico Doctore explicatam. Ad hunc finem facile assequendum nihil antiquius, et magis accommodatum habemus, quam praeclariora Opera ab Aquinate conscripta inter juvenes studiosos divulgari. Cum enim adolescentium animus integer et incorruptus mature accesserit ad purissimos tam excellentis Praeceptoris fontes, gustata ejus divina sapientia, ardentem amorem erga illam excitatum in se sentiet, et falsa dogmata, quae philosophiam nostra aetate male pervadunt et mentes transversas agunt. ultro aspernabitur. Quapropter libenti animo gratulamur tibi, dilecte fili, qui, in imbuenda optimis disciplinis juventute, egregiam industriam tuam contulisti in editiones nonnullorum S. Thomae operum adornandas, quae omnibus, et maxime juvenibus, qui in spem Sacerdotii instituuntur, sine gravi dispendio usui esse possent. Sicut ergo merita laude te prosequuti sumus propter *Quaestiones Disputatas* S. Doctoris, quas concinna editione vulgasti; sic te iterum commendatione Nostra dignum habemus, qui selecta Opuscula philosophica et theologica cum Quaestionibus Quodlibetalibus ejusdem Angelici Praceptoris tribus voluminibus nuperrime typis edi curasti, et quorum exemplum Nobis obtulisti in testimonium tuae obsequentissimae erga Nos voluntatis. Munus tuum periucundum Nobis fuit, et te optime consuluisse putamus emolumento ac disciplinae adolescentium, quod quasdam quaestiones et adiecta nonnullis Opusculis scholia elucubrasti, quae inexpertae ac tenerae aetati fideliter aperirent ea doctrinae capita, quae Angelicus magister uti fundamenta proposuit totius disciplinae ab ipso expressae. Dum ergo imploramus, ut labori a te pro doctrina S. Thomae Aquinatis dilatanda suscepto propitius adsit Deus, auspicem divinorum munerum Apostolicam Nostram Benedictionem tibi, Sodalibus qui in eodem opere adlaborant, et discipulis tuis,

sicut petiisti, peramanter impertimus. Datum Romae apud S. Petrum die 1. aprilis an. MDCCCLXXXVI. Pontificatus Nostri Nono. Leo P.P. XIII.

Das Schisma innerhalb des griechischen Schisma's. Die neuesten und zuverlässigsten Daten über den gegenwärtigen Stand des Raskol, d. h. der von der russischen Staatskirche getrennten Secte der Raskolniki oder „Abtrünnigen" hat die russische zu Moskau erscheinende antiraskolnische Zeitschrift „Bratskoe Slowo" vor Kurzem (1886, Nr. 5) veröffentlicht. Nach diesem, seiner Genauigkeit wegen auch im St. Petersburger „Cerkowny Wjestnik" (Nr. 11, 209) wörtlich reproducierten Berichte besaß der weit über 11 Millionen zählende Raskol zu Anfang dieses Jahres 24 Bischöfe: 19 in Rußland selbst und 5 in den angränzenden Provinzen. Die 19 russischen sind auf 4 Zweigsecten vertheilt. Zwei sind aufrichtige Okružniki, d. h. solche, die das Rundschreiben des Metropoliten von Belokrinitza in der Bukowina rückhaltlos annehmen. Dieses Rundschreiben erörtert die Frage, in wie fern sich die Nicon'sche großrussische Kirche von der Wahrheit entfernt habe. Elf sind Pseudookružniki, d. h. solche, „denen die bedingungslose Zustimmung zu dem Rundschreiben als ein zu großes Wagniß erscheint." Sechs sind Antiokružniki, die dem gedachten Rundschreiben in keiner Weise beitreten, und zwar wieder in zwei Fractionen. Die übrigen fünf Prälaten (ein Metropolit, ein Erzbischof und drei Bischöfe) gehören den ausländischen Popowzen, d. h. „priesterlichen" Raskolniki an. Der Erzbischof, Namens Arkadius, weilt zwar auf russischem Boden, ist aber gleichsam auf den Ruheetat gesetzt.

N.

Französische Literatur über Freimaurerei. Die Freimaurerei in Frankreich hat, obgleich sie am Staatsruder sitzt, doch gegenwärtig harte Tage. Vor wenigen Jahren gab Prof. Claudio Janet sein herrliches Werk „Les sociétés secrètes" in zwei starken Bänden heraus und machte besonders hochinteressante Mitteilungen über die Logenangehörigkeit der jetzt in Paris maßgebenden Persönlichkeiten. Dann brachte der ehemalige Polizeipräsident und Exbruder Andrieux seine wehethuenden Enthüllungen über den Geheimbund und dessen Amtsmißbräuche. Endlich brachte das Jahr 1885 zwei Werke zugleich, welche den Bund in seinem Ceremoniel und Handeln schmerzlich enthüllten. Das erstere ist das vom Exfreimaurer Leo Taxil „Les Frères Trois-Points" in zwei Bänden 8°, von dem das mir vorliegende Exemplar bereits aus dem zehnten Tausend der Auflage entnommen ist; das letztere, dem wir einige nähere Worte schenken müssen, hat den Titel: Maçonnerie Pratique, cours d'enseignement supérieur de la Franc-Maçonnerie, rite Écossais ancien et accepté par le très-puissant Souverain Grand Commandeur d'un des Suprêmes Conseils confédérés à Lausanne en 1875. Édition sacrée. Publiée par un Profane; tome 1., Paris 1885, Éd. Baltenweck.

Der Herausgeber der „Maçonnerie Pratique" geht von dem Grundsatze aus, daß die Enthüllung eines Geheimbundes die Vernichtung des-

selben ist. Nach einer kurzgedrängten Darlegung des Charakters, Zweckes und der Glaubwürdigkeit seines Werkes schildert er das „philosophische Triebwerk" (l'engrénage philosophique) des Menschengeistes, die Grundlagen unserer Erkenntnis, behufs der Widerlegung der Skepsis, des Materialismus, der phantastischen Theosophie usw.: eine kurzgefaßte Apologetik der christlichen Religion (I.—LXXIX.). Dann erst beginnt die eigentliche Darstellung des Geheimbundes (1—467). Die alten Bauhütten des Mittelalters und ihre Bruderschaften boten das Aeußere, die Terminologie und das Ceremoniel nebst den drei symbolischen Graden; der Geist und Endzweck derselben aber wurde 1717 in das Gegenteil verkehrt als „Bruderschaft der freien Maurer". Was an alten verderbten Elementen, z. B. gnostischen Resten bei einigen Templern, bis ins 18. Jahrh. sich vererbt hatte, habe sich dem neuen Geheimbunde angeschlossen, und so sei der Grad der Rosenkreuzer (der 18. schottische) entstanden.

Der Verf. führt zwar für diesen Satz, wie auch für die übrigen, eine reiche Literatur an, allerdings nach französischer Sitte oft nur die Titel der Bücher ohne die Seitenzahl; aber ein kritischer Beweis hätte hier wie sonst unvergleichlich größeren Eindruck gemacht. Uebrigens sagt der auf S. 33 zitierte J. G. Findel das gerade Gegentheil von dem, für was er angeführt wird.

Es werden sieben Kategorien für die 33 schottischen Grade unterschieden; der ersten und allgemeinen entstammen die drei symbolischen Grade; der zweiten, einer weiteren Entwickelung des Symbolismus, der 18. Grad oder der der Rosenkreuzer und der Kadosch (30. Gr.); der dritten Kategorie, die aus dem deutschen Illuminatismus stamme, der 21. und 9.—11. Grad; der vierten oder israelitischen und biblischen Kategorie der 4.—8., sodann der 12.—17. Grad; der fünften oder Templerkategorie der 19. und 20., der 23.—29. Grad; der sechsten die „Hermetischen" und kabbalistischen Grade, nämlich der 22. und 28.; endlich der siebenten oder Verwaltungskategorie der 31. und 32. Grad.

Diese „Kategorien" mögen einige Wahrheit für sich haben, jedenfalls tritt das hebräische Element in den vielen hebräischen Wörtern, der Hiramsage usw. stark hervor, aber eine zweite Frage ist es, ob man alle jene sieben „Kategorien" so genau nach Graden scheiden kann, und ob der deutsche Illuminatismus mit der „hohen Vehme" zusammengeworfen werden kann. Solche Dinge kosten umfassende und gründliche Studien, und am wenigsten darf man sich dabei auf die Behauptungen der maurerischen Träumer und Betrüger verlassen.

Der eigentliche Wert des Werkes besteht in den Mitteilungen des Ceremoniels, welches durch einen größeren Kupferstich noch veranschaulicht wird. Das im besten Geiste verfaßte Werk wird jeden Leser belehren und erfreuen; über Einzelheiten kann man streiten. Wir hoffen im 2. Band eine Uebersetzung und Erklärung der in den 33 schottischen Graden vorkommenden Wörter und Sätze; denn wie die liturgische Sprache der Kirche eine Fundgrube für dogmatische Beweise ist, so läßt sich aus den „geheiligten Wörtern" der Loge das ganze System des freimaurerischen Radikalismus in gesellschaftlichen, religiösen und staatlichen Dingen nachweisen; nur müßte vor allem die hebräische Orthographie, die unter der Brüderschaft schwer gelitten hat, wiederhergestellt werden. *II.*

Ueber die Geschichte und den gegenwärtigen Zustand der römisch-katholischen theologischen Akademie von St. Petersburg erstattet der Rektor derselben, Prälat Dr. Symon, einen sehr interessanten Bericht in einer eigenen, 72 Großfolioseiten umfassenden Abhandlung: Academia Caesarea Romano-catholica ecclesiastica Petropolitana anno Domini 1885. Petropoli, officina typographica Frejman. Ursprünglich aus den Resten der alten Universität der Gesellschaft Jesu zu Wilna errichtet, hat die Akademie im Laufe der Zeit verschiedene Transformationen durchgemacht, bis sie durch kaiserliche Verordnungen in ihrer jetzigen Gestalt als alleinige öffentliche Anstalt des Reiches für römisch-katholische Theologie constituirt und mit großen staatlichen Privilegien ausgerüstet wurde. Nach dem Wortlaut der zwischen Rom und der russischen Regierung getroffenen Vereinbarungen steht sie zwar unter der Jurisdiktion des Erzbischofes von Mohilew; doch ist die Ausübung dieser dem Ordinarius zustehenden Gewalt durch kaiserliche Erlasse so erschwert, daß es lediglich dem entschiedenen kirchlichen Geiste der Leiter und Lehrer der Anstalt zu verdanken ist, daß dieselbe, wohl gegen die Intention der kaiserlichen Stifter, ein Bollwerk des Katholicismus in Rußland blieb und sich als solches auch jetzt noch, unter der Leitung des gelehrten und eifrigen Prälaten Symon, in jeder Hinsicht erweist. Der Personalstand weist 9 Dozenten auf, darunter den Rektor als Professor des gesammten sogenannten Bibelstudiums. Von bekannten Autoren werden in den verschiedenen Fächern unter andern als Handbücher angeführt, diejenigen von Aichner, Hurter, Franzelin, Lamy, Haneberg, Gury, Liberatore, Kleutgen, Palmieri, Jos. Jungmann, Schleiniger und de Herdt. Sie sind theils vorgeschrieben, theils angerathen. Im verflossenen Jahre wurden fünf Studirende zum Magisterium oder Doktorat befördert, elf erscheinen als Candidaten der theologischen Doktorwürde. Die drei ausführlichen Cataloge aller Rektoren, Professoren und Zöglinge der Anstalt liefern erwünschte Anhaltspunkte für das Studium der Geschichte der katholischen Kirche in Rußland im 19. Jahrhundert.

N.

Ein Nachklang der Lutherfeier in der englischen Literatur. Ueber die Schrift von Henry O'Connor: Luther's Own Statements Concerning His teaching and its Results (Third English Edition, London, Burns & Oates. 8°. 62 p.) äußerte sich Cardinal Manning: „It is the best comment I have seen on the Lutheran Centenary." Das Werkchen hat in der englischen Presse großes Aufsehen erregt. Drei Ausgaben sind in England und zwei in Amerika aufeinandergefolgt. Mehr als dreißig Bischöfe haben die Schrift mit den lobendsten Empfehlungen ausgestattet. Der Verfasser wollte der Verherlichung Luther's, welche sich auch in englischen Zeitungen und Zeitschriften breit machte, entgegentreten. O'Connor gibt die eigenen Geständnisse Luthers mit genauer Angabe der Stellen und Seiten, wie sie sich in den ersten Drucken seiner Schriften finden, und alle Citate wurden wieder und wieder geprüft, so daß, wie auch der Recensent in „Catholic Times" hervorgehoben hat, sich keine falsche Anführung findet. Die Stellen selbst sind mit Verständniß und Treue in's Englische übertragen und nur, wenn es absolut

nothwendig, von Bemerkungen begleitet. Das Ganze ist keine Skizze vom Luthers Leben, sondern eine kurze inhaltsvolle Darstellung der Ansichten und der Lehre Luthers, sowie der politischen und moralischen Folgen seines Auftretens. In Deutschland freilich ist das Meiste, was der Verfasser bietet, männiglich bekannt; aber ein großer Nutzen liegt darin, daß auch den Lesern englischer Zunge dieser Stoff näher gelegt wurde. Gerade auf solche Leser dürfte das Buch auch wegen der Bündigkeit seiner Form anregend wirken und sie zu heilsamem Nachdenken anspornen.

Z.

Die Abhandlung dieser Zeitschrift über die Feierlichkeit der Gelübde (S. 245 ff.) ist in etwas erweiterter und verbesserter Form mit noch zwei andern Abhandlungen kirchenrechtlichen Inhaltes von P. Nilles eigens erschienen[1]). — Die erstere derselben[2]) erörtert, unter Mittheilung der Akten eines dießbezüglichen zu Rom verhandelten Falles aus dem J. 1882, das Recht des Bischofes in Bezug auf die Entlassung seiner Kleriker zum Eintritt in einen Orden, und zwar sowohl rücksichtlich derjenigen, die ihre Studien bereits auf Kosten der Diözese gemacht haben, als auch derer, welche dieselben erst auf diese Weise zu machen im Begriffe sind. — Die andere bespricht die Verpflichtung der Vorschrift des Concils von Trient, in den Seminarien die kirchliche Chronographie, namentlich die dem Missale und Brevier vorgedruckten computistischen Rubriken zu studieren[3]). Zur Illustration dieses Theiles dient ein kritischer Bericht über einen in neuerer Zeit von Rußland ausgegangenen Vorschlag einer neuen antikanonischen Kalenderreform mit ausgewählten polyglottischen Paschalien der verschiedenen kirchlichen Riten.

---

[1]) Selectae disputationes juris ecclesiastici. Auctore N. Nilles S. J. Oeniponte, Fel. Rauch 1886 8°. 193 p.

[2]) De libertate clericorum religionem ingrediendi. Accedunt quaestiones duae: 1) de sumptibus in educationem clericorum factis, utrum sint dioecesi restituendi. — 2. De servitiis per aliquod temporis spatium dioecesi praestandis, an religionem ingressuri ad ea obligari possint.

[3]) De studio rei kalendariae clericis praescripto. Accedunt disputationes duae: 1) De mira kalendarii forma non ita pridem a Russis proposita. — 2) De veris rationibus Christiani Paschatis rite agendi, cum variis tabellis paschalibus ad usus academicos accommodatis.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie".*)

Nr. 28. 1886. Innsbruck, 20. Mai.

Bei der Redaktion eingelaufen vom 20. Februar bis 20. Mai 1886:

Akademie, Christliche: 2—5.
Ambrosius: 3—5.
Amelli, Guerrino, Un antichiss. Codice Biblico lat. purpureo già scoperto nella chiesa di Sarezzano presso Tortona ed ora depositato presso la biblioteca Laurenziana. Diss. critico-storica con note illustrative. 2. ed. con aggiunte dell' autore. 16°. 16 p. Milano 1885. Tip. dello stabil. dei derelitti di S. Cecilia.
Anschütz, C. (S. J.). Ungedruckte wissensch. Correspondenz zwischen Joh. Kepler u. Herwart v. Hohenburg 1599. Ergzg zu Kepleri Opp. ed. Chr. Fritsch. Nach den MSS. zu München u. Pulkowa edirt. S. A. a. d. Sitzgsbb. d. kgl. böhm. Ges. d. Wiss. gr. 8°. 118 S. Prag 1886. In Comm. b. V. Dietz in Altenburg.
Archiv für kath. Kirchenrecht: 2. 3.
Batiffol, Pierre. L'épitre de Théonas à Lucien. Note sur un document chrétien attribué au IIIe siècle. 8°. 8 p. Paris. 1886. (Extr. du Bull. crit. t. VII.)
Béesau, Paul, Les foudres de la „Controverse" et le Déluge Biblique. Lettre à M. l'Abbé Jaugey. 8°. 32 p. Paris 1886. Berche et Tralin.
Βοργου, Καρόλου, Ἐννεαήμερον εἰς ἑτοιμασίαν τῆς ἑορτῆς τῆς ἱερᾶς καρδίας τοῦ Κ. ἡ. Ἰησοῦ Χριστοῦ πρὸς χρῆσιν τῶν εὐλαβῶν. Μεταφρασθὲν ὑπὸ Ἰωάννου Ζαλλώνη. 16°. 164 p. *Ἐν Σύρῳ* 1885. *Τύποις „Ἀνατολῆς"*.
Boylesve, P. Maria [so! lies: Marin], S. J., Kurze Geschichte der Päpste. Autoris. Uebers. kl. 8°. VIII, 280 S. Mainz 1886. Kirchheim. M. 2.25.
Bulletin critique: 5—9.
Bulletin eccl. de Strasbourg: 3—5.
Bulletino di archeologia cristiana del Commendatore Giov. Batt. de Rossi. Serie IV. Anno III: 1—3.
Camilli, Mgr. Nicol. Josif, Jubileul extraordinariu pentru anul 1886. Epistola enciclica a prea . . Papa Leon XIII. publicata in Moldova. 8°. 18 p. Jasi 1886. Tipografia Nationala.
Cornely, Rud., S. J., Historica et critica Introductio in utriusque Test. libros sacros. III. Introd. in singg. N. T. libros. (Cursus Scripturae sacrae I, 3.) 8°. maj. IV, 746 p. Paris 1886. P. Lethielleux.
Correspondenz-Blatt f. d. öst. Clerus: 5—10; „Augustinus": 4—6.
Costa-Rossetti, Julius, S. J., Philosophia moralis s. Institutiones Ethicae et Juris naturae sec. principia philos. scholast. praes. S. Thomae, Suarez et De Lugo methodo scholastica elucubratae. Acc. 4 tabb. de virtutib. et vitiis. Ed. 2. emendatior et indice alphab. aucta. 8°. maj. XXXII, 912 p. Oeniponte 1886. Fel. Rauch. f. 5.— (M. 10.—)

*) S. die Note Heft 1, S. 221.

Delitzsch, Dr. Friedr., Prolegomena eines neuen Hebraeisch-Aramaeischen Wörterbuchs zum A. T. 8°. X, 218 S. Leipz. 1886, J. C. Hinrichs.

Denifle, P. Heinrich, O. P., Die Päpstlichen Registerbände des 13. Jhs. und das Inventar derselben vom J. 1339. S. A. a. d. Archiv f. Litt. u. Kirchengesch. II. Band. 8°. 106 S. Berlin 1886. Weidmann.

Ehses, Dr. Stephan, Landgraf Philipp von Hessen und Otto von Pack. Eine Entgegnung. 8°. XII, 164 S. Freiburg i. B. 1886. Herder.

Evers, Georg G., Martin Luther. VIII: Der Reichstag zu Worms im J. 1521. I. Abth. 8°. S. 305—528 Mainz 1886. Kirchheim.

Fabre, Paul. Le Patrimoine de l'Église Romaine dans les Alpes Cottiennes. Extr. des Mélanges d'archéologie etc. publiés par l'École franç. de Rome. gr. 8°. p. 383—420. Rome 1885. Phil. Cuggiani.

— —, Les vies des Papes dans les manuscrits du Liber censuum. Extr. des Mélanges de l'École franç. t. VI. gr. 8°. 18 p. Ibid. 1886.

Felten, Dr. Joseph, Papst Gregor IX. gr. 8°. XII, 410 S. Freiburg i/B. 1886. Herder.

Funk, Dr. F. X., Lehrbuch der Kirchengeschichte. 8°. XVI, 564 S. Rottenburg a/N. 1886. W. Bader.

Galura, Bernát, Páli sz. Vincze élete. Fordította Galambos Kálmán. 8°. VIII, 550 l. Esztergom 1885. Buzárovits.

Gayer, A., Maria. Ihre Stellung im Reiche Jesu Christi. Ein Beitrag zur Verehrung der Gottesmutter. 8°. IV. 456 S. Regensbg 1886. Fr. Pustet. M. 3.20.

Gutiérrez, P. Fr. Marcelino, Ord. Erem. S. Aug., El misticismo ortodoxo en sus relaciones con la filosofía. 16°. XXII, 376 p. Valladolid 1886. Luis N. de Gaviria.

Hagen, P. Edmund, O. S. B., Ueber die Mithilfe zu katholischen Rettungsanstalten für die Jugend (S. A. a. d. „Christl. Kinderfreund"). 12°. 24 S. Salzbg 1886. Verl. des kath. Vereines der Kinderfreunde.

Hammerstein, Lud. de, S. J., De ecclesia et statu juridice consideratis. Praemittitur Ep encycl. *Immortale Dei* SS. D. N. Leonis PP. XIII. de civitatum constit. christ. 8°. XII, 240 p. Treviris s. a. (1886) Typ. Pauliniana (Dasbach & Keil).

Handweiser, Literarischer, von Münster: 2—7.

Handweiser, Wiener Literarischer: 4—10.

Helle, Friedr. Wilh., Golgotha u. Ölberg. Christolog. Epos. 8°. 464 S. Prag 1886. In Comm. b. Rohlicek & Sievers.

Die **Hirtentasche**: 2—4.

Holl, Joseph, Die Encyclika des hl. Vaters Leo XIII. (1. Nov. 1885) über die christliche Staatsordnung. Sachlich gegliedert u. mit Nachklängen versehen. 16°. 98 S. Kempten 1886. Jos. Kösel. M. 1.—.

Jahrbuch, Historisches, der Görres-Gesellschaft: 2.

Janner, Dr. Ferd., Geschichte der Bischöfe von Regensburg. 9. Heft. (Band III. S. 401 bis Schluß.) Regensbg 1886. Pustet. M. 2.—.

Kaltenbrunner, F., Römische Studien. III. 1. 8°. 98 S. Innsbruck. 1886. Wagner.

Kirchenblatt, Salzburger: 8—20.

Kirchen-Lexikon von Wetzer und Welte, 2. A., Heft 42. 43.

Knabenbauer, Jos., S. J., Commentarius in Prophetas minores. Pars I. contin. 6 priores Prophetas, II. complect. 6 posteriores. (Cursus Script. sacrae, Comm. in V. T. partis III: in libros proph. V, 1. & 2.) 8°. maj. VIII. 486; VIII, 496 p. Parisiis 1886. P. Lethielleux.

Knecht, Dr. Friedr. Justus, Kurze Bibl. Geschichte für die unteren Schuljahre der kath. Volksschule. Mit 46 Bildern. Nach d. Bibl. Gesch. von Schuster-Mey bearb. Neue, im Text unveränd. Ausg. für Oesterreich. 16°. 96 S. Freibg i/B. 1886. Herder. fl. —.16.

Lehmkuhl, Aug., S. J., Theologia moralis. Ed. III. ab auctore recogn. Vol. II. cont. Theol. mor. specialis partem II. seu Tract. de subsidiis vitae christ. c. dupl. app. 8°. maj. XVI, 856 p. Friburgi Brisg. 1886. Herder. M. 9.— (Fr. 11.25.)

L'Epinois, Le Comte Henri de, La Ligue et les Papes. 8°. VIII, 672 p. Paris 1886. Vict. Palmé.

Lesserteur, E. C., Le Cardinal Pecci et la prémotion physique. Extr. des *Annales de Philos. Chrét.* 8°. 24 p. Paris 1886. Bureau des *Annales*.

Lindner, August, Die Aufhebung der Klöster in Deutschtirol 1782—1787. Ein Beitrag zur Gesch. K. Joseph's II. II. Heft. 8°. 224 S. Innsbr. 1885. Wagner.

Luciferi Calaritani Opuscula. Rec. et commentario critico instr. G. Hartel. (Corp. scriptt. eccl. latt. XIII.) 8°. XLII, 378 p. Vindob. 1886. C. Geroldi fil. fl. 4.50.

Malinowski, Fr. Josif M., Calauzul crestinului . . cuprindênd invetaturi si rugaciuni . . 16°. 342 p. Jasi 1885. Tip. nation.

Schw. **Maria Bernardina**, P. Martin von Cochem. Sein Leben, sein Wirken, seine Zeit. Nach hist. Quellen bearb. M. P. Cochem's Bildniß u. facsim. Hdschrift. kl. 8°. 216 S. Mainz 1886. Kirchheim. geb. M. 2.40.

Mittheilungen d. Inst. f. öst. Geschichtsforschg: 2.

Mosandl, Andreas, Jubiläumspredigten. Homilien üb. d. von P. Leo XIII. ausgeschriebene . . . außerord. Jubiläum im J. 1886. 8°. 112 S. Kempten 1886. Jos. Kösel. M. 1.50.

Natur u. **Offenbarung**: 2—4.

Die **Offizien** des Thuriferars, der Akolythen und der Ceroferare bei feierlichen Aemtern, mit Erläuterung einiger liturg. Gebräuche von e. Priester der Ges. Jesu. 16°. IV, 128 S. Innsbruck 1886. Fel. Rauch. fl. —.25 (M. —.50.).

Orti y Lara, Juan Manuel, Lógica. Edición novísima considerablemente aumentada y conforme interamente con el cuestionario oficial. 8°. L, 544 p. Madrid 1885. Agustin Jubera.

Palmieri, Dominicus, S. J., De veritate historica libri Judith aliisque ss. Scripturarum locis specimen criticum exegeticum. 8°. VIII, 172 p. Galopiae (Gulpen prope Mastricht) 1886. Typ. M. Alberts.

Pastor, Dr. Ludwig, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. Mit Benutzung des päpstl. Geheim-Archives u. vieler anderer Archive. I. Bd.: Gesch. der Päpste im Zeitalter der Renaissance bis zur Wahl Pius' II. gr. 8°. XLVI, 724 S. Freibg i/B. 1886. Herder.

Patiß, Georg, S. J., Fünfzig kl. Homilien üb. die großen Erbarmungen des göttl. Herzens Jesu. 8°. IV, 672 S. Innsbruck 1884. Fel. Rauch.

Polybiblion, p. litt. XXIII, 2—5; p. technique XII. 2—5.

Quartalschrift, Theol.-praktische, von Linz: 2.

Real-Encycl. der christl. Alterthümer, hrsg. von Dr. F. X. Kraus. 16—18. Lfg. (Schluss). S. 769—1020.

Religio, I. Félév: 1—37.

Resniczek, Johann, Administrativ-Karte der Erzdioecese Salzburg. Im Massstabe 1:250000; 60×78 cm gross; in 6fachem Farbendruck. Wien, kartograph. u. lithog. Anst. v. G. Freytag u. Berndt. fl. 2.—.

Review. The Dublin, III. series, No. 30.

Revue de l'Église Grecque-Unie: 2—4.

Kütter, Arnold, Die Pflanzenwelt als Schmuck des Heiligthums und Frohnleichnamsfestes im Allg. u. Bes. für Geistliche u. Laien. M. 52 Abbildg. 2. verm. A. 8°. X, 150 S. Regensburg 1886. Pustet. M. 1.40.

Santi, Franciscus, Praelectt. Juris canonici. Lib. III. IV. V. 398; 248; 152 p. Ratisbonae 1886. Fr. Pustet. M. 3.60; 2.40; 1.40.

Schiffini, Sanctus, S. J., Principia philosophica ad mentem Aquinatis. 8°. XVI, 776 p. Augustae Taur. 1886. Fratrum Speirani. Lire 6.—

Schneider, Jos., S. J., Manuale sacerdotum diversis eorum usibus tum in privata devotione tum in functionibus liturg. tum in Sacr. administr. accomm. Ed. 10. (min. formae 9.) cura et studio A. Lehmkuhl S. J. P. I. Ascetica. P. II. Liturg. et Pastor. 16°. XX, 248; 662 et (App. mit deutschen Gebeten für Kranke u. Sterbende) 16 p. Coloniae 1885. J. P. Bachem. M. 5.50 (Fr. 7.—)

Schuster-Holzammer, Handbuch zur Biblischen Geschichte. 4. Aufl. M. einem Plan von Jerus. zur Zeit der Eroberung durch Titus u. der Kirche des hl. Grabes. 9—11. Lfg. (II. Th. S. 1—336). Freiburg i/B. Herder.

Schuster, Dr. J., Bibl. Geschichte für kathol. Volksschulen. Neu bearbeitet von G. Mey. M. vielen Illustr., 2 Kärtchen u. einer Ansicht des hl. Landes. 8°. VIII, 262 S. Freibg i/B. 1886. Herder. Ausg. f. d. Kaiserth. Oesterreich. Ord. geb. 40 kr., fein in Lwd, 80 kr.

La **Section** d'apologétique au Congrès de Rouen. Extr. des *Annales de Philos. chrét.* 8°. 12 p. Paris 1886. Au bureau des *Ann.*

Seeböck, P. Philibert, O. S. Fr., Handbüchlein f d. Mitgl. der Erzbrudersch. v hlst. u. unbefl. Herzen Mariä . . mit e. Anhg von Gebeten. 24°. X, 282 S. Innsbruck 1886. Vereinsbuchh. fl. —.36 (M —.72).

Sion, Uj Magyar: 1—4.

Sladeczek. Andreas, Ausführliches Lehrb. der Kirchengeschichte. 2. Lfg. S. 161—320. Kattowitz 1886. A. Kraus. M. 1.—

Soeder, Ambrosius, O. S. B, Poma sapientiae et flores devotionis s. Meditationes consonantes et orationes flammantes de perfectione christ. tractantes. Ex hortulo Imit. Christi compilatae. 16°. VIII, 64 p. Monachii 1886. E. Stahl.

Solutio casuum conferentialium ex directorio anni 1884. 4°. 48 p. Brixinae 1885. Typis A. Weger.

Stadt Gottes, Die geistliche. Leben der jungfr. Gottesmutter Maria, nach ihren Offenb. an die ehrw. Maria von Jesus, Aebtissin zu Agreda, O. S. Fr. 8°. II. Bd. 528 S. Regensburg 1886. Pustet. M. 3.60.

Steffens, Arnoldus, De s. Arnoldo Confessore in pago Arnoldsweiler in agro Juliacensi Notae quaedam. Excerptum ex Analectis Bollandianis. t. IV. (1885) 8°. maj. 12 p. Bruxellis, typis Polleunis, Centerick et Lefébure.

Stimmen aus Maria-Laach: 3. 4.

Studien u. Mittheilgen a. d. Bened.- u. Cist.-Orden: 1886, 1. 2.

(**Tebaldini**, Nicolò) Vita di S. Ignazio di Lojola Fondatore della C. di G. (Nuova edizione di P. Luigi Previti S. J.) 16°. 80 p. Firenze 1886. Tip di Mariano Ricci.

Vorges, Domet de, Essai de Métaphysique positive. 12°. IV, 444 p. Paris 1883 Didier & Cie.

Zeller, Joh. Mich. Geschichte des Kirchengesanges in der Diöc. Rottenburg bes. im vormals würzburgischen jetzt württembergischen Frankenlande. Historisch-rechtlich . . als Beitrag z. d. cäcilianischen Bestrebungen. 8°. IV, 68 S. Regensburg 1886. Pustet. M. —80.

Abhandlungen.

Zur Philosophie der Sittlichkeit.

I.

Von Victor Frins S. J.

Es ist eine bekannte Thatsache, daß gerade die ersten Begriffe fast jeder Wissenschaft am Schwierigsten zu analysiren und zu bestimmen sind. Hat man erst einmal diese Schwierigkeit überwunden, so ist bereits ein gutes Stück Arbeit gethan, manches, was folgt, geht verhältnißmäßig leicht von Statten. So trifft es auch in der Moralphilosophie mit dem Sittlichkeitsbegriffe zu, dessen Erklärung und Definition diese Zeilen gewidmet sein sollen.

Manchem möchte vielleicht vorkommen, es sei eine evidente Wahrheit, daß der Begriff Sittlichkeit im eigentlichen Sinne den Begriff der Freiheit einschließe. Oder sollte man erst noch nachzuweisen haben, daß eigentliche Sittlichkeit nur in menschlichen, freien Acten zu finden ist? Darüber allerdings war man ehemals Jahrhunderte lang allgemein einig, daß Sittlichkeit im eigentlichen Sinne nur Vernunftwesen zukomme, und man ist es auch heute noch in allen Kreisen, die nicht vom Darwinismus beherrscht sind. Der Darwinismus setzt sich schon in Widerspruch mit dem angenommenen deutschen Sprachgebrauche, der nicht von Sitten und von Sittlichkeit der Thiere redet, sondern nur von Lebensgewohnheiten derselben. In den maßgebenden philosophischen und theologischen Werken der Vorzeit findet allerdings hin und wieder der Ausdruck mores animalium Anwendung (vgl. z. B. S. Thom. 1. 2. q. 58. a. 1); aber man nahm eben darum keinen Anstoß an demselben, weil

man sich bewußt blieb, daß es eine ganz uneigentliche Redeweise sei, und daß wahre Sitten und eigentliche Sittlichkeit den höchsten natürlichen Vorzug der Vernunftwesen ausmachen.

Die Frage jedoch, welche wir erwähnten, ob bloß die freien Acte der Vernunftwesen im eigentlichen Sinne sittlich zu nennen seien, bildete in der That eine von den drei großen Controversen, auf welche sich alle Meinungsverschiedenheit der Scholastiker in Bezug auf das Wesen der eigentlichen Sittlichkeit zurückführen läßt. Um diese drei Controversen in der Ordnung, in welcher wir sie zu behandeln gedenken, vorzuführen, so lautete die erste Frage dahin, ob das Wesen der Sittlichkeit so eng und nothwendig mit der Idee eines Gesetzes und eines Gesetzgebers, speciell des ewigen Gesetzes und seines Urhebers verknüpft sei, daß ohne sie eine eigentliche und wahre Sittlichkeit nicht gedacht werden könne. Die zweite Frage war die bereits genannte von der Nothwendigkeit der Freiheit zu allen eigentlich sittlichen Handlungen. An dritter Stelle endlich war man darüber sehr getheilter Ansicht, ob die Sittlichkeit der menschlichen Handlungen nur ein Verhältniß zu Faktoren bezeichne, die an sich außerhalb der betreffenden Handlungen liegen, oder ob die Sittlichkeit etwas diesen Handlungen Immanentes sei.

Die Controverse über die erste Frage wurde in gewissem Sinne ziemlich lebhaft geführt. Große Namen finden sich hüben und drüben. Es bejahten die Frage die meisten Thomisten[1]). Viele andere Gelehrte ersten Ranges schlossen sich ihnen an[2]). Natürlich hielten sich diese alle überzeugt der Lehre des h. Thomas selbst zu folgen. Aus ihm führte man zum Belege folgende Stellen u. A. an: 1. 2. q. 71. a. 6 in corp. et ad 4; q. 19. a. 3. 4; q. 21. a. 1.

Auch heute noch hat diese Meinung namhafte Vertreter, unter andern den jetzigen Erzbischof von Dublin, Dr. Walsh (De actibus hum. n. 372. Vgl. n. 378). Ebenso scheint P. Raphael vom h. Joseph in seinen Institutiones fundamentales

---

[1]) Vgl. u. a. die Salmanticenser de actibus hum. disp. 1. dub. V. vorzüglich von n. 74 an und die dort verzeichneten Autoren. Unter diesen nennen sie auch Cajetan, der aber an der bezeichneten Stelle 1. 2. q. 71. a. 6 nichts dergleichen hat. Vgl. auch Ferre ebend. tr. V. q. 1. § 12.

[2]) So z. B. Valentia 1. 2. disp. 2. q. 13. p. 1. § „Et quo"; Card. Pallavicini ebend. disp. q. s. 5 et 6; Esparza q. 20; Silv. Maurus Opus Theol. tom. 2. l. 5. q. 24 sq.; Viva P. IV. disp. 7. q. 1.

Theol. Mor. ad mentem D. Thomae. De actibus hum. n. 137 dieser Ansicht zu huldigen.

Aber große Namen fehlen auch der entgegengesetzten Ansicht nicht. Es trat für dieselbe die scotistische Schule ein, indem sie sich hierin ihrem Meister anschloß[1]). Aus der Gesellschaft Jesu ferner huldigten ihr gerade die ausgezeichnetsten Theologen. Ueber letzteres kann kein Zweifel mehr obwalten, nachdem man Männer wie Suarez[2]), Vasquez[3]), Lugo[4]), Lessius[5]) genannt hat. Diese Gelehrten bezweifelten, daß der h. Thomas die der ihrigen entgegengesetzte Ansicht gelehrt habe. Sie waren der Meinung, die oben angeführten Stellen enthielten nichts Entscheidendes, an andern Stellen[6]) aber scheine der h. Lehrer ihre eigene Ansicht nicht wenig zu begünstigen. Es mag hier im Vorbeigehen bemerkt werden, daß der h. Thomas die Frage, worin die Sittlichkeit der menschlichen Acte im Allgemeinen bestehe, nirgendwo speciell besprochen hat, wir sind daher auf mehr gelegentliche Aeußerungen desselben angewiesen.

Wir wollen es nicht in Abrede stellen, daß für die erste bejahende Ansicht sich gewichtige Gründe anführen lassen, obwohl wir zu diesen keineswegs die aus den Glaubensquellen, besonders die aus der h. Schrift entnommenen rechnen[7]); denn in ihrem Zusammenhange genommen bieten derartige Stellen zumeist einen von dem vorausgesetzten verschiedenen Sinn dar; auch bedenkt man wohl nicht genugsam, daß die Schrift im Concreten redet und so wie die Sachen wirklich liegen, sich aber nicht ins Abstracte und in die reine Gedankenordnung verliert. Die schwerer wiegenden Gründe werden also sämmtlich der Vernunft entnommen.

Zunächst bringt man folgende Erwägung zur Geltung, die vielen geradezu entscheidend zu sein scheint[8]). Nach allgemeiner Ansicht sind Sünde und moralisches Uebel unter einander einfachhin vertauschbare Begriffe. Nun hängt aber der Begriff

---

1) Vgl. Scotus in 2. dist. 40. q. unica n. 3 et quodlib. 18. n. 8.
2) De actibus hum. disp. 1. s. 2. n. 10 et d. 2. s. 2. n. 4; de legibus l. 2. c. 6. n. 16 sq.
3) In 1. 2. disp. 58. cp. 2 et disp. 97 c. 3 etc.
4) De incarn. disp. 5. s. 5.
5) De perff. div. l. 13. n. 183 sq.
6) Vgl. S. Thom. 2. 2. q. 20. a. 3; Lect. 2. in cp. 7. Ep. ad Rom.
7) Vgl. Ps. 118, 119; I. Jo. 3, 4. 8) Vgl. Walsh a. a. O.

der Sünde wesentlich ab von dem Begriffe der wahren und eigentlichen Verpflichtung, diese aber von dem des Gesetzes, welches selbst wieder von dem Begriffe eines Gesetzgebers bedingt wird. Da also diese Abhängigkeit für den Begriff der Sünde besteht, kann auch der Begriff des Sittlich-Bösen nur mit Rücksicht auf ein Gesetz und einen Gesetzgeber, in letzter Instanz auf das ewige Gesetz und seinen Urheber festgehalten werden. Und da nun dem Sittlich-Guten und dem Sittlich-Bösen dieselbe Norm gemeinsam ist, so muß man auch vom Sittlich-Guten behaupten, es könne ohne Gesetz und Gesetzgeber eigentlich nicht gedacht werden.

An zweiter Stelle weist man auf das Verhältniß hin, in welchem das Sittlich-Gute und das Sittlich-Böse zum Endziel des menschlichen Lebens stehen. Man sagt: Sittlich gut oder sittlich böse nenne man eine Handlung wesentlich mit Rücksicht darauf, ob sie dem letzten Ziele des menschlichen Lebens entspreche oder nicht. Denn setze man einmal voraus, dem menschlichen Leben sei kein bestimmtes Ziel vorgesteckt, so würden alle Einzelhandlungen des Menschen der Regel entbehren, sie würden alle als sittlich durchaus gleichgültige Handlungen erscheinen. Nun lehre aber sowohl die gesunde Philosophie als auch der christliche Glaube, daß es Gott allein sei, welcher dem Menschen ein bestimmtes Lebensziel und damit eine bestimmte Lebensnorm vorstecke und vorstecken könne. Mithin hange die ganze Ordnung der Sittlichkeit wesentlich von Gott ab, insofern er dem menschlichen Leben Ziel und Norm des Lebens und ebendadurch ein Lebensgesetz gebe.

Endlich sucht man der Ansicht, daß nicht alle und jede Sittlichkeit vom ewigen Gesetze Gottes als solchem wesentlich abhange, einen Widerspruch nachzuweisen. Denn, so heißt es, entweder wird das ewige Gesetz als die objective Norm aller Sittlichkeit anerkannt, oder aber es wird die vernünftige Natur des Menschen als solche aufgestellt. Indem Scotus, Suarez, Vasquez und andere das letztere wollen, verwickeln sie sich in einen Widerspruch. Eben diese vernünftige Menschennatur soll ja in ihren Bestrebungen und Thätigkeiten geregelt werden. Heißt es aber nicht die ganze Ordnung auf den Kopf stellen, und sich selbst widersprechen, wenn das als Regel bezeichnet wird, was gerade geregelt werden soll? Mithin bleibt nichts übrig, als alle eigentliche Sittlichkeit ohne Ausnahme von dem

ewigen Gesetze Gottes abhängig zu machen. Und in der That, fügt man bei, nur so läßt sich hinreichend erklären, weßhalb sich das Moralisch-Böse im Gewissen als etwas darstellt, das unter keinen Umständen von uns verwirklicht werden darf, sollten wir darüber auch Güter, Leben und Alles verlieren.

Das sind die Hauptgründe, mit welchen die Vertreter der ersten Ansicht ihre Aufstellung, die ganze sittliche Ordnung werde von der Idee eines ewigen Gesetzes und Gesetzgebers derart beherrscht, daß sich ohne sie eigentliche Sittlichkeit auch nicht einmal denken lasse, unterstützen und nachdrücklichst vertheidigen. Man kann es nicht läugnen, manches lautet hier recht annehmbar; indessen bevor wir uns diesen Eindrücken hingeben, wollen wir erst die Gegengründe hören.

Zunächst werden uns diese in Form von Beispielen vorgeführt. Gewiß ist dies insofern ein berechtigtes Verfahren, als ja diese zweite Ansicht nicht läugnet, daß der zur Kenntniß des Menschen gelangte Befehl Gottes in Betreff einer Handlung in vielen Fällen erst deren eigentliche Sittlichkeit begründe (rein positive Gebote) — immer aber derselben ein ganz neues und wichtiges ethisches Moment beifüge. Die Behauptung geht vielmehr bloß dahin, die Sittlichkeit im allgemeinen und schlechthin hänge nicht derart mit der Idee eines Gesetzes und eines Gesetzgebers zusammen, daß wahre und eigentliche Sittlichkeit ohne jene Idee nicht einmal begrifflich festgehalten werden könne. Gelingt es ihr also, Beispiele anzuführen, von denen man gestehen muß: wer immer das thut, handelt sittlich gut, sollte er auch an den verpflichtenden oder wenigstens beipflichtenden Willen Gottes gar nicht gedacht haben; wer hingegen jenes andere thut, handelt sittlich schlecht, sollte ihm auch der Gedanke an ein Verbot gar nicht in den Sinn gekommen sein — so haben die Vertheidiger dieser Ansicht in der That ihr Ziel erreicht, ihre Behauptung siegreich vertreten.

Nun geben wir von vornherein zu, daß sich die Vertreter dieser zweiten Ansicht des Oefteren einer Ausdrucksweise bedient haben, die Anstoß erregen konnte, ohne daß sie es irgendwie schlimm gemeint hätten. Es ist nach unserm Dafürhalten eine durchaus verwerfliche Ausdrucksweise, unsere Frage dahin zu formuliren, ob es noch eigentlich sittliche Handlungen geben würde, wenn kein Gott existirte. In dieser Form ist die Frage gewiß zu verneinen. Denn zwischen ihr und der von der ganzen

christlichen Philosophie mit Recht zurückgewiesenen Ansicht, daß die innere Möglichkeit der Dinge von dem Dasein Gottes unabhängig sei, besteht die allerinnigste Verwandtschaft. Denn ist schon die Ordnung des Seienden von Gottes Dasein absolut bedingt, so daß ohne existirenden Gott auch die innere Möglichkeit der Dinge verschwindet, so ist es um so mehr die moralische Ordnung, welche ja die Ordnung des Seienden voraussetzt und zur Grundlage hat. Aber etwas anderes ist es, bei einer Frage positiv voraussetzen, daß kein Gott existire, etwas anderes, von der Erkenntniß Gottes als des höchsten Leiters und Gesetzgebers der Welt und speciell des Menschen einstweilen absehen. Also nur in diesem präcisiven Sinne behandeln wir die ausstehende Frage.

Der erste Beweis für die zweite Ansicht wurde folgendermaßen geführt. Ohne Zweifel ist der Act der reinen Liebe Gottes eine moralisch gute Handlung, wenn wir ihn auch bloß nach seinen constitutiven Elementen und nach seinem innern Beweggrunde, ohne Rücksicht auf den verpflichtenden oder beipflichtenden Willen Gottes, betrachten. Und, ebenso betrachtet, ist ihr Gegensatz, der Haß Gottes, das größte sittliche Uebel. Fragen wir nun weiter: Wird sich wohl Jemand finden, welcher sittliche Güte demjenigen Willensacte absprechen wollte, durch welchen wir uns den Act der reinen Gottesliebe befehlen, uns zu seiner Ausübung äußerlich bestimmen, wenn dieses z. B. wegen der Ziemlichkeit geschieht, die für jedes vernünftige Geschöpf im Acte der Liebe Gottes enthalten ist? Es kann ja nicht geläugnet werden, daß all diese Beweggründe in ganz vorzüglicher Weise der Vernunftordnung angehören. Oder sind sie etwa bloß Beweggründe der rein physischen Ordnung? Letzteres sicher nicht; es fehlt ihnen der eigenthümliche Charakter dieser Ordnung; diese sind stets und ausschließlich auf die bloße Entfaltung der physischen Kräfte des Wesens, auf die Bethätigung und Vervollkommnung des dem Wesen eigenen physischen Seins als solchen direct und unmittelbar gerichtet; solcher Art sind aber offenbar die Beweggründe nicht, mit welchen wir es hier zu thun haben. Sind jedoch die Beweggründe der Vernunftordnung als solcher eigen, so haben wir es nach dem hl. Thomas (1. 2. q. 18. a. 8), insofern es sich um freie Acte handelt, mit Acten der eigentlich sittlichen Ordnung zu thun.

Man sucht diesem Argumente die Spitze abzubrechen, indem

man bemerkt: Freilich, die Acte der theologischen Tugenden ragen wegen der absoluten Güte ihres Formalobjectes weit über die gewöhnliche Sittlichkeitsordnung hinaus[1]). Deshalb sei es kein Wunder, daß denselben eigentliche Sittlichkeit ohne Rücksicht auf ein Gesetz Gottes zukomme. Alle übrigen menschlichen Acte jedoch seien nicht auf Objecte gerichtet, welche ihr Maß in sich selber trügen, sie müßten demnach ihr Maß von Außen empfangen, und zwar vom ewigen Gesetze Gottes[2]). Und so könne man denn auch bei ihnen im besten Falle bloß von einer nothwendigen Veranlagung zur eigentlichen Sittlichkeit reden, sie seien aber an sich nur „inchoative, fundamentaliter, exigitive“ sittlich, eigentlich sittlich würden sie bloß durch den hinzutretenden Willen Gottes[3]).

Darauf antworten wir, was auch immer der Grund sein mag, weshalb gewisse Handlungen als eigentlich sittliche anzuerkennen sind, auch abgesehen vom Willen Gottes, bloß vermöge ihrer innern Beschaffenheit, eben dadurch steht fest, daß nicht alle eigentliche Sittlichkeit erst mit dem befehlenden, beipflichtenden, verbietenden Willen Gottes anhebt. Sodann ist das, was von der Nothwendigkeit eines äußern Maßes für alle Objecte derjenigen Handlungen, welche nicht theologische Tugendacte sind, gesagt wird, gewiß unrichtig. Vielleicht würde man es nicht als beweiskräftig gelten lassen, falls wir uns auf den die Gottesliebe befehlenden Willensact beziehen wollten; denn dieser gehöre ja einigermaßen (reductive) zu den theologischen Tugendacten. Aber abgesehen von der Berechtigung einer solchen Einrede wäre zu erwägen, daß es noch gar viele andere Acte gibt, welche das Maß ihrer sittlichen Beurtheilung in sich selbst haben. Oder ist das nicht evident betreffs der Gotteslästerung, des Meineides, der Lüge u. s. w.? Dahingegen sind Acte des Lobes und der Anbetung Gottes, der Wohlthätigkeit u. s. w. schon an und für sich betrachtet als durchaus gute und preiswürdige sittliche Handlungen anzuerkennen.

Ein zweites Argument ergab sich aus einer Betrachtung über das Handeln und die Thätigkeit Gottes nach Außen. Sollen, so sagte man, die sogenannten moralischen Attribute

---

[1]) Cf. Salmanticenses disp. 1. dub. 2. n. 32.
[2]) Ebend. dub. 3. n. 48.
[3]) Ebend. dub. 6. n. 87 sq. Rassler, Norma recti disp. 1. q. 1. a. 2. n. 8.

Gottes, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Freigebigkeit, Langmuth, welche Gott nach Außen freithätig entfaltet, wirklich nur im uneigentlichen Sinne moralische Vollkommenheiten der Gottheit sein? Bei Beantwortung dieser Frage kann man von der natürlichen und allgemeinen Anschauung des Menschen nur wegen der wichtigsten Gründe sich trennen. Giebt es deren? Es könnte bloß an einen Grund gedacht werden, daran nämlich, daß Gott alles, was immer er nach Außen wirkt und thut, nur aus Liebe und Rücksicht auf seine unendliche Vollkommenheit und Würde thut. Nun kann man diese Liebe Gottes zu sich selbst, da sie zu seiner physischen innersten Wesenheit gehört und eine durchaus nothwendige ist, nur sehr uneigentlich eine ethische Vollkommenheit der Gottheit nennen. Mithin, so mag Jemand schließen, könne auch alle Thätigkeit Gottes nach Außen, insofern diese ja bloß eine freie Ausdehnung dieser nothwendigen Liebe Gottes zu sich selbst auf Gegenstände ist, welche von der Gottheit verschieden sind, nur in höchst uneigentlichem Sinne als ethische Thätigkeit Gottes bezeichnet werden. Aber zuvörderst ist diese Ausdehnung der Liebe Gottes auf die Geschöpfe frei. Somit vermissen wir in derselben jenes Element der Freiheit nicht, welches wir allerdings mit der weitaus größten Mehrzahl der Theologen zu jeder eigentlichen Sittlichkeit für nothwendig erachten. Sodann bethätigt sich diese an sich nothwendige Liebe, insofern sie etwas von Gott Verschiedenes will, durch die Hervorbringung solcher Wirkungen, welche durchaus der absoluten Vollkommenheit und Würde Gottes entsprechen, und weil und inwiefern sie derselben entsprechen. Wer aber frei handelnd thätig ist, weil und inwiefern diese Thätigkeit der Vollkommenheit und Würde seines Wesens entspricht, der handelt im eigentlichen Sinne sittlich. Denn das sittliche Handeln ist eine Thätigkeit, die im Gegensatze zum rein physischen Thun und Wirken, nicht von Momenten blos physischer Entwickelungsbedürftigkeit und Vervollkommnungsfähigkeit des betreffenden Wesens bestimmt und getragen wird, sondern die von Momenten bestimmt wird, die der Vernunftordnung als solcher eigen sind, z. B. von den Ideen des Geziemenden, des der rechten Ordnung der Dinge Entsprechenden u. s. w. Es gibt demnach in Gott eine wahre moralische Thätigkeit und zwar ohne eigentliches Gesetz, indem ja die Gottheit eines Gesetzes im eigentlichen Sinne durchaus unfähig ist. Begründet ist aber diese

moralische Thätigkeit Gottes einzig und allein auf das Verhältniß der Dinge unter einander und zu Gott. Also insofern auch wir dieses Verhältniß der Dinge untereinander und zu Gott vermöge des Lichtes der Vernunft wahrnehmen können, und deshalb zu beurtheilen im Stande sind, ob eine Handlung diesem Verhältnisse entspricht oder nicht, wird auch uns wahrhaft moralisches Handeln, unabhängig von der Erkenntniß eines eigentlichen Gesetzes, möglich sein. Denn Gott in seiner moralischen Thätigkeit nachahmen, heißt gewiß moralisch thätig sein[1]).

Mit dem so eben entwickelten Beweisgrunde steht ein dritter im engsten Zusammenhange. Das ewige Gesetz, so bemerkt man, liegt, wie es sich im Geiste des ewigen Gesetzgebers findet, nicht unmittelbar offen vor unserm Geiste. Wir erkennen es bloß durch Schlußverfahren. Was wir zunächst mit der Vernunft wahrnehmen und erkennen, ist das Verhältniß, in welchem die Vernunftwesen zu den andern Geschöpfen, unter einander, und zum Schöpfer stehen. Dieses Verhältniß bietet dem Menschen die Grundlage, den Maßstab für die Beurtheilung der von den Vernunftwesen entweder frei zu setzenden oder frei zu vermeidenden Handlungen. Wir erkennen nämlich gewisse Handlungen als diesen Verhältnissen und der Natur der Vernunftwesen als solcher entsprechend, andere hingegen als diesen Verhältnissen und damit auch den Vernunftwesen selbst als durchaus nicht entsprechend und entgegengesetzt. Aber wir erkennen noch mehr. Wir erkennen, daß Gott die eine Klasse dieser Handlungen, diejenigen nämlich, welche diesen Verhältnissen widerstreiten, als seinem eigenen, innersten Wesen, dem Urgrunde aller Ordnung, zuwiderlaufend, nothwendig verabscheut, an den andern aber ebenso nothwendig sein Wohlgefallen hat. Erst aus dieser Erkenntniß ergibt sich für uns die Einsicht in die Existenz eines ewigen Gesetzes, indem es uns klar wird, daß die betreffenden Handlungen von Gott bald als von uns zu setzende nothwendig gewollt, bald als von uns zu vermeidende nothwendig verboten sein müssen. Mithin erkennen wir, daß gewisse Handlungen der Vernunftwesen Gott nothwendig mißfallen, daß er dieselben verabscheut, und hinwiederum, daß andere sein Wohlgefallen nothwendig erregen; dies erkennen wir der Ordnung nach früher,

[1]) Vgl. Kleutgen, De Ipso Deo n. 591 sq.; Scheeben, Hdbch. der Dogm. Bd. 1. n. 594 ff.

bevor wir uns derselben als von Gott verbotener, beziehungsweise gebotener oder gerathener bewußt werden[1]). Wie wir demnach vor jeder eingetretenen Verwirklichung anerkennen müssen, daß gewisse freie Acte des Menschen Gott mißfallen, beziehungsweise ihm gefallen würden, auch abgesehen von Gottes gebietendem oder verbietendem Willen, oder vom Gesetze, falls sie nämlich in der That frei von Menschen gesetzt würden, so wird auch die wirkliche freie Ausübung derselben thatsächlich Gottes Mißfallen und beziehungsweise sein Wohlgefallen auf den Handelnden herabziehen, auch wenn dieser noch an kein Gesetz eines Obern resp. Gottes gedacht hat.

Damit wäre der Nachweis erbracht, daß selbst der Begriff einer wie immer gearteten Beleidigung Gottes, einer Sünde, wenigstens in einem gewissen Sinne, nicht so mit dem Begriffe einer eigentlichen Gesetzesübertretung verknüpft ist, daß jede Art von Beleidigung des höchsten Herrn ohne Erkenntniß eines eigentlichen Gebotes Gottes als unmöglich erscheinen muß. Wird aber einmal zugegeben, daß es abgesehen von jedem eigentlichen Gesetze Gottes Handlungen gebe, die Gott gefallen, andere hinwieder, welche ihm an uns als freithätigen Vernunftwesen mißfallen und ihn beleidigen, so scheint es ausgemacht zu sein, daß wahre Sittlichkeit, wenn auch nicht gerade in ihrer vollendetsten Form, schon vor jedem Gesetze eines Obern und unabhängig von diesem gedacht werden kann[2]).

Und in der That, es müssen schließlich selbst die Vertreter der entgegengesetzten Ansicht bekennen, daß es gewisse Handlungen gibt, die sich durch sich selbst als eigentlich sittliche bewähren. Denn wenn sich alle Sittlichkeit nach ihrer Ansicht davon herleiten soll, daß Gott entweder etwas befohlen oder gerathen oder verboten hat, so muß doch wenigstens der Satz, das von Gott, dem obersten Lenker aller Dinge, Gebotene thun ist sittlich gut, und das von ihm Verbotene vollbringen ist sittlich schlecht, die Gewähr der Sittlichkeit unmittelbar in sich selber tragen. Oder will man vielleicht hier erwidern, nicht die freie Unterwerfung des Geschöpfes unter den Willen des höchsten Herrn als solche ist durch sich eine sittlich gute That, und die Abweichung von ihm an und für sich eine sittlich schlechte Handlung, sondern sie

[1]) Vgl. Suarez, De Legibus l. 2. c. 6. n 8 9.

[2]) Vgl. Lugo, De Incarn. disp. 5. s. 5. n. 70.

werden erst zu sittlichen Handlungen, weil sich dieselben als von Gott gewollte, resp. von ihm verbotene Handlungen unserm Geiste darstellen[1])? — Das wird man nicht sagen wollen. Denn wenn diesem Satze überhaupt etwas Richtiges zu Grunde liegt, so ist das eine augenfällige Verwechselung des eigentlichen und formell Sittlichen mit dem uneigentlichen und ihm voraufgehenden objectiv Sittlichen. Das von Gott Befohlene oder Gerathene als solches aus freier Selbstentschließung thun, oder das von ihm Verbotene als solches in derselben Weise meiden, ist ohne Zweifel durch sich selbst eigentlich sittlich, aber freilich den Charakter des Gebotenen, des Gerathenen, beziehungsweise des Verbotenen hat der betreffende Gegenstand durch den befehlenden, anrathenden, verbietenden Willen Gottes.

Wenn aber diese Unterwürfigkeit durch sich selbst sittlich ist, so läßt sich nicht absehen, warum nicht auch andere Acte diesen Charakter durch sich selbst haben sollen.

Das wären denn im Wesentlichen die Argumente, welche von beiden Seiten in dieser Frage vorgebracht zu werden pflegen. Wir müssen gestehen, die zweite Ansicht scheint uns die besser begründete zu sein. Denn alle Beweise für die erste Ansicht, mit Ausnahme etwa des ersten, sind leicht und, wie wir glauben, allseitig befriedigend zu widerlegen, nicht aber ebenso nach unserm Dafürhalten die Beweise für die zweite Ansicht. Was sodann den ersten Beweis der gegnerischen Ansicht selbst angeht, so besitzt auch er unseres Erachtens keine überzeugende Kraft. Wir wollen versuchen, dasjenige, was uns an ihm mangelhaft erscheint, kurz darzulegen.

An erster Stelle schrecken uns die Consequenzen der gegnerischen Behauptung. Es wäre also der Meineid, die Gotteslästerung, der Haß Gottes, eine jeder persönlichen Würde des Menschen hohnsprechende Unlauterkeit u. s. w. kein eigentlich moralisches Uebel, solange als diese Handlungen nicht als von Gott verbotene, sondern bloß nach ihrer innern Beschaffenheit aufgefaßt würden? Dies ist für uns ganz und gar unannehmbar. Ja unseres Dafürhaltens gibt es sogar manche Handlungen, bei denen selbst im Concreten, nachdem sie bereits als von Gott verbotene erkannt sind, dennoch das sittliche oder vielmehr das unsittliche Moment, welches sie aus sich und ihrem Wesen nach

---

[1]) Vgl. Salm. l. l. dub. 3. n. 27.

haben, bei weitem dasjenige überwiegt, welches ihnen aus dem verbietenden Willen Gottes zuwächst. Das sind natürlich nur solche Handlungen, welche sich irgendwie auf Gott beziehen. Oder sollen denn in der That der Haß Gottes, die Gotteslästerung, der Meineid u. s. w. abgesehen von dem verbietenden Willen Gottes nur uneigentlich — inchoative, fundamentaliter et exigitive — moralisch schlechte Handlungen sein? Sind sie hauptsächlich deshalb unsittlich, weil sie von Gott verboten sind? Und sind umgekehrt ohne Rücksicht auf den befehlenden oder beipflichtenden Willen Gottes die Liebe Gottes, das Lob Gottes u. s. w. nur inchoative moralisch gute Handlungen?

Sodann können wir auch nicht so unbedingt zugeben, daß selbst der Begriff Sünde, insofern er als etwas Gott irgend wie Mißfälliges, als Sittlich-Böses gefaßt wird, ganz und gar, und in jeder Hinsicht, durch den Begriff der eigentlichen Gesetzesverpflichtung bedingt werde. Im Einzelfalle wird sich freilich jegliche Sünde zugleich als die Uebertretung irgend einer eigentlichen Gesetzesvorschrift darstellen; aber abstract gesprochen, glauben wir, daß Lugo (De Incarn. l. l.) mit Recht behauptet, wie das schon oben im dritten Argument für die zweite verneinende Ansicht ausgeführt wurde, es lasse sich ganz gut denken, ja es zwinge uns die logische Consequenz zur Annahme, manche Handlung sei geeignet, und zwar gerade insofern sie eine frei von uns gesetzte Handlung ist, Gottes Mißfallen und Unwillen zu erregen, auch wenn der Handelnde noch an kein eigentliches Gebot denkt. Und sollte sich diese Behauptung Lugo's nicht halten lassen betreffs jener Handlungen, welche nicht Gott selbst zum Gegenstande haben, so gilt sie mit um so größeren Rechte von solchen Handlungen, welche gegen die göttliche Güte und Majestät selber mehr oder minder direct verstoßen.

Endlich dürfen wir nicht übersehen, daß freilich ohne Befehl eines Obern oder eines Gesetzgebers keine Verpflichtung im eigentlichen Sinne des Wortes entstehen kann. Es kann aber recht wohl eine andere moralische Nothwendigkeit für ein Vernunftwesen vorliegen, entweder etwas zu thun oder etwas zu unterlassen. Denn ein Vernunftwesen hat in der That das zu unterlassen, was sich als innerlich und wesentlich durchaus verkehrt, der rechten Ordnung der Dinge entgegengesetzt, der persönlichen Würde zuwiderlaufend herausstellt. Andrerseits ist dasjenige, was mit dem entgegengesetzten Charakter bekleidet ist,

bald als nothwendig bald als löblich zu vollbringen. Indessen geben wir hier sofort zu, hätte uns Gott mit seinem Gebote nicht unter eine eigentliche Verpflichtung gestellt, ja hätte er nicht dieser Verpflichtung durch die beigefügte Sanction den gehörigen Nachdruck verliehen, so würde es praktisch ganz unmöglich sein, den reinen Vernunftforderungen im Drange und Sturme und unter der Sophistik der Leidenschaften nachzukommen, ihnen nachzuleben, sie als Vernunftforderungen auch nur theoretisch aufrechtzuhalten.

Nur für einen Fall würde ich mich zur entgegengesetzten Meinung bekennen, wenn nämlich die Ansicht des P. Haunold[1]) begründet wäre. Nach ihr kann das objectiv Sittliche an und für sich genommen von uns niemals weder als etwas an sich durchaus Berechtigtes, der rechten Ordnung der Dinge Entsprechendes und deshalb von einem Vernunftwesen zu Erstrebendes, noch als etwas an sich durchaus Verkehrtes, mit der rechten Ordnung der Dinge Streitendes, und deshalb von einem Vernunftwesen durchaus zu Vermeidendes erkannt werden. Haunold, welchem darin Dr. Walsh folgt[2]), läßt die der eigentlichen Gesetzeserkenntniß vorausgehende Einsicht in das natürlich Sittliche blos in der Erkenntniß bestehen, daß etwas an sich so beschaffen sei, daß es von Gott zum Zwecke der Aufrechterhaltung der rechten Ordnung und zum Wohle der vernünftigen Creatur entweder befohlen, gerathen, oder aber verboten werden müsse. Freilich wenn von einem Gegenstande nichts weiter erkannt wird als das, was in Bezug auf ihn noch zu geschehen hat, so befindet sich das betreffende Object in einem ganz unfertigen Zustande. Wer aber behauptet, daß etwas eigentlich sittlich gut oder sittlich schlecht sei, der gibt damit über die betreffende Handlung ein in gewisser Hinsicht abschließendes Urtheil ab. Jedoch scheint uns die Behauptung Haunold's der Wahrheit nicht zu entsprechen. Denn mit der Einsicht, daß etwas der rechten Ordnung der Dinge und der Vernunft zuwider ist, finden wir in uns sofort das Bewußtsein vor, daß wir es unter keiner Bedingung thun dürfen, und umgekehrt im entgegengesetzten Falle.

Der zweite Beweis der uns entgegenstehenden Ansicht berief sich auf das Verhältniß, in welchem alles Sittlich-Gute und

---

[1]) Theol. Specul. Lib 2. tr. 1. n. 350.
[2]) De Act. hum. n. 380. Vgl. n. 130 sq.

alles Sittlich-Böse zum Endziel des menschlichen Lebens steht, und man schloß ungefähr folgendermaßen: Weil es Gott allein zusteht dem menschlichen Leben sein Ziel vorzusetzen, so kann es auch nur Gott sein, der diesem Leben Maß und Regel gibt. Denn beides steht im innigsten, nothwendigsten Zusammenhange. Daher ist die Erkenntniß des Sittlichen von der Erkenntniß, was Gott vom Menschen will und fordert, durchaus nicht zu trennen, sie ist vielmehr mit dieser formell identisch. — Doch sehen wir uns den betreffenden Beweis einmal nach seinen einzelnen Bestandtheilen genauer an. Da wird als Obersatz hingestellt: Sittlich gut und sittlich schlecht nenne man eine Handlung wesentlich mit Rücksicht auf das Endziel des menschlichen Lebens, ob sie demselben entspreche oder widerstreite. — Dieser Satz ist so wie er ausgesprochen wird unannehmbar; weil er ja, soll durch ihn das zu Beweisende wirklich bewiesen werden, exclusiv zu nehmen ist. Sein Sinn muß sein: nur mit Rücksicht auf das dem menschlichen Leben vorgesteckte Endziel nenne man eine menschliche Handlung sittlich gut oder sittlich schlecht. Das ist aber falsch, was man nun auch als das dem menschlichen Leben vorgesteckte Endziel bezeichnen mag: die ewige Seligkeit des Menschen oder die äußere Verherrlichung Gottes. Beide sind ja in ihrer Weise das dem menschlichen Leben von Gott vorgesteckte Ziel, obschon unsere Gegner in ihren Darlegungen stets nur an die erstere denken. Denn wäre wirklich der Begriff des eigentlich Sittlichen vom Begriffe der ewigen Seligkeit abhängig, so müßte diese offenbar eher gedacht und erkannt werden, als sich der Begriff des eigentlich Sittlichen bilden ließe. Das ist aber keineswegs der Fall. Denn nehmen wir auch einmal an, wir könnten bloß durch die Erkenntniß dessen, was Gott von uns will und fordert, zur Erkenntniß des eigentlich Sittlichen gelangen, so müßte selbst dann zugegeben werden, daß, sobald wir einmal erkannt haben, Gott, unser absoluter und unumschränkter Herr, fordere etwas von uns, hiermit die Erkenntniß von etwas eigentlich Sittlichem gegeben wäre. Nun ist aber diese Erkenntniß von Gottes Willen in Bezug auf uns und unser Handeln nach der richtigen Ansicht nicht bedingt von der Erkenntniß, daß die betreffende Handlung zu unserer ewigen Seligkeit entweder beitragen oder aber ihr hinderlich in den Weg treten kann, sondern allein davon, daß Gott etwas von uns entschieden fordert. Der Umstand, daß

wir in der That durch Widersetzlichkeit unsere Seligkeit verwirken, durch Folgsamkeit dieselbe fördern, ist etwas dem Begriffe nach Späteres als die eigentliche Verpflichtung; er gehört der Sanction des Gesetzes an, welche der Natur der Sache nach die Verpflichtung ihrem Wesen nach voll und ganz voraussetzt.

Man könnte nun an und für sich unter dem dem menschlichen Leben vorgesteckten Ziele auch die äußere Verherrlichung Gottes verstehen. Da wäre aber vorerst zu bemerken, daß zwischen dem Sittlich-Guten und der äußern Verherrlichung Gottes eine sachliche Abhängigkeit, eine reale Beziehung absolut unmöglich ist. Denn jede sittlich gute Handlung verherrlicht durch sich selbst Gott. Mithin fällt sachlich beides in eins zusammen. Zwischen Identischem aber ist eine reale Beziehung unmöglich. Doch vielleicht ist die Erkenntniß des eigentlich Sittlichen davon bedingt, daß wir erkennen, es sei eine Handlung der Ehre Gottes förderlich und deshalb von ihm gewollt, oder aber im Gegentheil sie sei seiner Ehre an und für sich zuwider und deshalb von ihm nothwendig nicht gewollt und verboten? Mit welchen Gründen man solch willkürliche Einengung des Begriffes der Sittlichkeit stützen könnte, entgeht uns vollständig. Sogar unsere Gegner vermöchten eine derartige Aufstellung nicht zu billigen. Sie anerkennen ja und müssen es anerkennen, daß wenigstens der entschiedene Wille, die entschiedene Forderung Gottes zur Begründung der eigentlichen Sittlichkeit genügt. Diese aber können von uns erkannt werden, noch bevor wir zum Gedanken von der Beförderung der Ehre Gottes vorgedrungen sind.

Der letzte Hauptgrund der uns entgegengesetzten Anschauung ist noch übrig. Es werden alle diejenigen eines Widerspruches geziehen, welche nicht alle eigentliche Sittlichkeit von der Erkenntniß des ewigen Gesetzes herleiten wollen. Dabei wird das ewige Gesetz im eigentlichen Sinne verstanden, insofern es den ernstlichen Willen des höchsten Gesetzgebers in Bezug auf das von uns einzuhaltende Betragen einschließt[1]). Der Widerspruch soll dadurch herbeigeführt werden, daß es einerseits gerade die Vernunftwesen sind, welche in ihrem Verhalten geregelt werden sollen, daß aber hinwiederum andererseits nach Ablehnung

[1]) Vgl. z. B. Ferre l. l. n. 1066.

des ewigen Gesetzes als nächster objectiver Norm aller Sittlichkeit nur noch diese selbe der Regelung bedürftige Menschennatur als nächste objective Regel der Sittlichkeit übrig bleibe. Hier und da wird auch noch auf die Unbeständigkeit dieser Menschennatur und auf die Einseitigkeit und Verkehrtheit derselben in ihren Trieben hingewiesen, um die Ungeeignetheit derselben darzuthun als Maßstab der Sittlichkeit zu dienen. Jedoch der Unbeständigkeit unterliegt nur der einzelne existirende Mensch, nicht aber der Mensch als Vernunftwesen, seiner Idee nach gefaßt. Und wenn sich im einzelnen Menschen, wie er concret leibt und lebt, einseitige und verkehrte Triebe geltend machen, so ist es ja auch nicht der einzelne Mensch mit seinen zufälligen Strebungen, welchen man als ideale Form und als objective Norm der Sittlichkeit emporhält. — Doch suchen wir es uns zur klaren Anschauung zu bringen, was denn eigentlich die zweite Ansicht nach ihrer richtigern Fassung will, wenn sie die Uebereinstimmung unserer Handlungen mit der vernünftigen Menschennatur als nächstes und unmittelbares objectives Kriterium und als nächste Norm der Sittlichkeit bezeichnet. Sie will die vernünftige Menschennatur, wenn sie dieselbe als Norm der Sittlichkeit hinstellt, aufgefaßt wissen als ein über die Gebundenheit der Sinnenwesen erhabenes geistiges Princip, befähigt sowohl die einzelnen Dinge nach dem jedem eigenthümlichen innern Werthe als auch nach ihrem gegenseitigen Verhältniß zu einander richtig zu erfassen und zu beurtheilen, und darum auch weiterhin befähigt, in ihrer Werthschätzung der Dinge nicht vom blinden Triebe oder von der bloßen Neigung geleitet zu werden, sondern von dem objectiven Princip der rechten Ordnung, welche ihrem Wesen nach ewig ist. Denn das nothwendige Verhältniß der Dinge zu einander, welches der Vernunft für ihre Schätzung der verschiedenen Handlungen die Grundlage bietet, existirt von Ewigkeit her objectiv im Geiste Gottes, und liegt auch dem ewigen Gesetze selbst als Maß und Regel zu Grunde. Weil aber unsere Vernunft ein wahres, wenn auch nur schwaches Abbild der ewigen, göttlichen Vernunft ist, so ist sie vermöge dieses ihres Charakters befähigt, einmal in den zeitlichen Abbildern die ewigen Typen des Möglichen intellectuell zu erfassen, und auf diese Art das Seiende über seine zeitliche, zufällige Erscheinungsform hinaus in die Ideenwelt hinein zu verfolgen, sodann aber auch ein-

zusehen, welche Thätigkeit von Seiten des Menschen der Würde der einzelnen Vernunftwesen und ihrem gegenseitigen Verhältniß zu einander nothwendig und immer entspricht. Durch diese letztere Einsicht gelangen wir zur Erkenntniß des eigentlich Sittlichen. Klarer also als es in der zweiten Ansicht gewöhnlich geschieht, kann man als nächste objective Regel des Sittlichen das nothwendige Verhältniß der Dinge zu einander aufstellen, wie es von Ewigkeit von der göttlichen Vernunft erkannt wurde, und wie es hinwiederum in der Zeit von der geschaffenen Vernunft auf Grundlage des Erschaffenen und der wirklich bestehenden Verhältnisse erkannt wird.

An letzter Stelle wurde von der uns entgegengesetzten Ansicht als Bekräftigung ihrer Aufstellung noch hinzugefügt, daß sich nur aus der vollen Abhängigkeit alles Sittlichen vom ewigen Gesetze Gottes als solchem hinreichend erklären lasse, weshalb sich alle Forderungen der Sittlichkeit in unserm Gewissen als absolut unverbrüchliche Forderungen geltend machten. — Darauf bemerken wir ein Zweifaches. Erstens müssen wir nach dem oben Gesagten die Folgerichtigkeit dieser Behauptung bestreiten, weil sich ja auch die Forderungen der reinen Vernunftordnung als solcher sofort als unverbrüchlich darstellen. Das an sich Verkehrte, welches durch keine äußern, zufälligen Umstände von seiner Verkehrtheit befreit werden kann, darf der vernünftige Mensch niemals thun. Sodann aber möchten wir an zweiter Stelle zu erwägen geben, daß für den Menschen zum wenigsten regelmäßig eine psychologische Nothwendigkeit besteht, welche es ihm unmöglich macht, bei der bloßen Betrachtung der reinen Vernunftforderungen stehen zu bleiben; und deshalb vernehmen wir im Gewissen, wenigstens unter normalen Verhältnissen, niemals bloß die Forderungen der reinen Vernunft und der von ihr erkannten Ordnung, sondern den Ausspruch des göttlichen Gesetzes.

Es ist nämlich der Mensch von Hause aus in der Weise veranlagt, daß er nach Entwicklung des Verstandes die Idee Gottes nicht nur als eine der ersten und nothwendigsten aller Ideen bildet, sondern daß sich auch diese Idee, entsprechend der Erhabenheit ihres Objects, alsbald zur herrschenden Centralidee seines Geistes macht. Deshalb tritt auch die Frage über das vom Menschen als Vernunftwesen einzuhaltende Handeln regelmäßig nicht in folgender Form auf, wie sie allerdings die rein

logische Reihenfolge der Begriffe an die Hand geben würde: welche Handlungsweise entspricht der angeborenen Würde der verschiedenen Vernunftwesen und ihrem verschiedenen Verhältniß zu einander? Die Fassung wird vielmehr folgende: was verlangt Gott, unser Schöpfer und unser absoluter Herr, von uns? Auf diese Frage suchen wir die Antwort. Darum ist die Beantwortung der ersten Frage nichts als eine Vorstufe, um zur Beantwortung der zweiten Frage zu gelangen. Mithin verkündet uns das Gewissen wenigstens im normalen Zustande nicht nur, wie unser Handeln beschaffen sein muß, um der richtigen Ordnung der Dinge zu entsprechen, sondern auch, was Gott, unser Herr, auf Grund dieses richtigen Verhältnisses der Dinge von uns verlangt, erwartet und fordert. — Und deshalb hat denn auch der hl. Thomas Recht, wenn er an so vielen Stellen der theologischen Summa und sonst das moralische Handeln des Menschen von einer doppelten Regel abhängig erklärt, von einer gleichartigen und innern Stimme der Vernunft und des Gewissens, insofern diese vom Gesetze Gottes informirt ist, sodann von einer ungleichartigen und äußern, dem ewigen Gesetze. Aber das ewige Gesetz wird hierdurch noch nicht als der objective Maßstab aufgestellt, an welchem wir alle Handlungen zu bemessen hätten, um sie als sittliche zuerst zu erkennen, sondern es wird hingestellt als der letzte Grund, auf welchen sich jegliches Element wahrer und eigentlicher Sittlichkeit zurückbeziehen muß. Denn wie schon oben hinreichend angedeutet wurde, baut sich das ewige Gesetz aus verschiedenen Momenten oder Elementen auf, aus einem materialen: dem was sich mit Rücksicht auf das menschliche Handeln der ewigen Weisheit als dem gegenseitigen Verhältniß der Dinge entsprechend darstellt; dazu tritt das formale Element des ewigen Gesetzes, es recht eigentlich zum Gesetze machend, der göttliche Willensact, vermöge dessen Gott will, daß wir uns dieser rechten Ordnung der Dinge in unserm freithätigen Handeln conformiren. Wie sich nun die verschiedenen Momente des concreten Gewissensausspruches auf diese verschiedenen Elemente des ewigen Gesetzes zurückbeziehen und sich in dasselbe auflösen, bedarf wohl keiner weiteren Auseinandersetzung.

(Fortsetzung folgt.)

Speculative Erörterung über die Existenz von Mysterien und die Möglichkeit ihrer Offenbarung.

Von Theod. Granderath S. J.

Zweite (Schluß-) Abhandlung.

III. Die Philosophie weist nach dem Vorhergehenden nach, daß es Unbegreifliches in Gott gibt und kann die Frage, ob es Unbegreifliches in ihm gibt, das zugleich auch in Bezug auf das „Daß“ natürlich unerkennbar ist, weder bejahen noch auch verneinen. Nun bleibt noch die Frage zu erörtern, ob in der Voraussetzung, daß es Wahrheiten über Gott gibt, die unbegreiflich und unerreichbar für die natürliche Erkenntnißfähigkeit des Geschöpfes sind, die übernatürliche Offenbarung derselben von der Philosophie als möglich nachgewiesen werden kann. Bekanntlich haben der Rationalismus und die verwandten Systeme ebenso entschieden die Möglichkeit einer solchen Offenbarung geleugnet, wie sie behauptet haben, daß es für die natürlichen Fähigkeiten des Menschen nichts Unbegreifliches und Unerreichbares in Gott gebe. Wir werden ihnen nicht auf allen ihren Irrgängen folgen, namentlich nicht dasjenige berücksichtigen, was sie gegen die Möglichkeit der Offenbarung überhaupt vorgebracht haben, — Einwände, die fast sämmtlich auf pantheistischem und deistischem Boden emporgewachsen sind —; wir werden nur dasjenige in Erwägung ziehen, was sich speziell gegen die Möglichkeit der Offenbarung von Geheimnissen erinnern läßt, und auch von diesem nur Jenes, was einer wissenschaftlichen Diskussion würdig ist.

Zunächst hat man gesagt, daß wir durch Offenbarung von Dingen, die wir nicht verstehen, Nichts lernen; sie sei wie ein Vortrag in einer uns gänzlich unbekannten Sprache. Ein solcher Einwand hätte nicht vorgebracht werden sollen, nachdem Beispiele geoffenbarter Wahrheiten, wie Trinität und Incarnation auch dem Philosophen zeigen, daß durch Mittheilung von Unbegreiflichem neue Kenntnisse gewonnen werden können. Aber für den Philosophen, welcher einzig und allein auf das angewiesen ist, was der menschliche Verstand aus eigener Kraft besitzt, ist jener Einwand nicht ohne Bedeutung.

Um dies zu verstehen, erinnere man sich an das oben (S. 499) Gesagte, daß die Offenbarung nicht in einer Enthüllung des Gegenstandes besteht, auf den sich die geoffenbarte Wahrheit bezieht, noch in der Eingießung der entsprechenden Begriffe, sondern in einer Mittheilung durch Worte oder gleichwerthige Zeichen. Worte aber sind Zeichen der Begriffe. Sie verleihen dieselben nicht, sondern setzen sie voraus. Fehlt uns der einem Worte entsprechende Begriff, so verhallt es ebenso nutzlos in der Luft, wie ein fingirtes oder das uns unbekannte Wort in einer fremden Sprache. Nun aber fehlt uns der Voraussetzung gemäß der Begriff für die Dinge, welche uns bei Offenbarung des Geheimnisses mitgetheilt werden sollen. Sie verhallt also nutzlos in der Luft.

Die Antwort ist nicht schwer, wenn wir uns damit begnügen, nur den Einwand zurückzuweisen. Freilich fehlt uns der Begriff, welcher dem zu offenbarenden Gegenstande unmittelbar entspricht. Aber mit welchem Rechte will man behaupten, daß die Begriffe, die wir besitzen, nicht wenigstens die entfernteren Elemente für die Erkenntniß jenes über unsere Vernunft erhabenen Gegenstandes bieten? Er ist insofern über unsere Vernunft erhaben, als keiner unserer Begriffe sich mit ihm deckt, oder ihm unmittelbar entspricht. Damit aber die Offenbarung desselben möglich sei, genügt es, daß Gott in uns Begriffe vorfindet, durch deren Combination und Accommodation wir uns in Etwa vorführen können, was er selbst durchschaut. Wie wollte man beweisen, daß auch nicht einmal jene entfernteren Elemente für die Aufnahme des von Gott Gesagten in uns vorhanden seien? Ein Blindgeborener hat keinen Begriff von Licht und Farben. Hört er also zum ersten Male ohne alle Erklärung, seine Haare seien blond, so versteht er nicht,

was man sagt. Erklärt man ihm aber, daß es außer den Sinnen, deren er sich bedient, noch einen andern gebe, mit denen man die Dinge nach ganz andern Eigenschaften wahrnehme, als mit dem Gehör-, Tastsinne u. s. w., das Feld vor ihm stelle sich diesem Sinne anders dar, als der See und das Blumenbeet, jenes sei grün, der See blau und das Blumenbeet bunt: so erfaßt er diese Dinge freilich nicht, wie derjenige, welcher sie aus eigener Anschauung kennt, aber er lernt wirklich etwas Neues, und zwar nicht nur, daß es einen fünften Sinn gibt, sondern durch Mittheilung lernt er auch Etwas von demjenigen, was andere mit diesem Sinne wahrnehmen, nämlich die Verschiedenheit der Dinge in Bezug auf Farbe; ja er mag sich den Unterschied der Farben nach Analogie des durch andere Sinne Wahrnehmbaren in Etwa veranschaulichen. Also obgleich ihm die Begriffe für das durch den Gesichtssinn Wahrnehmbare fehlen, kann er über dasselbe durch Mittheilung Anderer Etwas lernen. Muß man es also als unmöglich erklären, daß Gott uns über Dinge, von denen wir keine Begriffe haben, durch Worte belehre? Wir haben keinen Begriff, welcher ein dreipersönliches Wesen, wie es in sich ist, darstellt. Aber wir wissen genügend, was Person und Natur und das Verhältniß beider zu einander, und wir wissen, was eins und drei ist. Wenn uns nun Gott sagt, daß in ihm nicht, wie in uns, e i n e Person die entsprechende Natur, sondern daß drei Personen eine einzige Natur besitzen, daß er, der e i n e Gott, dreipersönlich sei, so lernen wir Etwas, obgleich uns der Begriff des Praedikates dieses Satzes fehlt.

Hiermit ist zugleich der bei den Rationalisten gewöhnlich wiederkehrende, mit dem vorigen nicht ganz identische Einwurf widerlegt, daß man, wenn man nicht begreife, was gesagt werde, auch Nichts gewinne. Man kann, wie aus obigen Beispielen hervorgeht, eine Wahrheit kennen lernen, ohne sie zu begreifen.

Man könnte aber weiter einwenden, daß wir durch die Mittheilung eines Andern nur insofern Etwas lernen, als wir das Mitgetheilte auffassen. Fassen wir von dem, was ein anderer sagt, Nichts auf, so lernen wir höchstens, daß dieser Etwas weiß, von dem wir Nichts verstehen; das Gesagte aber bleibt uns fremd. Nun ist aber ein Mysterium eine Wahrheit, die wir nicht verstehen, und sie ist nicht etwa z u m T h e i l un-

begreiflich und zum Theil begreiflich. Denn die Unbegreiflichkeit eines Satzes, welcher ein Mysterium ausspricht, geht gerade so weit, wie das Mysterium. Vom Mysterium selbst also lernen wir Nichts; höchstens erfahren wir, daß in Gott Etwas sei, von dem wir keinen Begriff haben. — Aber wenn wir auch keinen Begriff von den mitgetheilten Dingen haben, welche, aus der Anschauung der Dinge selbst gewonnen, einfachhin die Begriffe derselben sind, so ist damit die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß Begriffe, die wir durch Betrachtung anderer Dinge gewonnen, die Elemente sind zur Gewinnung einer unvollkommenen Idee jener verhüllten Dinge. Könnten sich ja solche Vollkommenheiten, die in den Geschöpfen immer gemischte, d. i. mit Unvollkommenheiten verbundene, Vollkommenheiten sind, in Gott als reine Vollkommenheiten finden, ohne daß wir die Möglichkeit einer solchen reinen Vollkommenheit auch nur ahnten; und Vollkommenheiten, die wir in der Creatur finden, könnten sich in einer in dieser weder darstellbaren noch andeutbaren und darum für uns unbegreiflichen und ungeahnten Weise finden. Wenn wir dann auf Anregung Gottes die in der Creatur erkannten Momente sammeln und auf Gott übertragen, so werden wir, wenn uns Gott über jene unbegreifliche Dinge belehrt, diese freilich nicht, wie sie in sich sind, durchschauen, aber doch nach ihrer Aehnlichkeit mit andern und ihrem Gegensatze zu andern Dingen erkennen, und somit nicht nur lernen, daß Gott Etwas von sich aussagt, was wir nicht verstehen, sondern auch zu einer unvollkommenen Erkenntniß des von ihm Mitgetheilten gelangen. Das Mitgetheilte fassen wir insofern theilweise auf, als wir zum Theil auffassen, was wir unvollkommen auffassen.

Wir können uns für den Satz, daß die Unmöglichkeit, eine Wahrheit zu begreifen, nicht die Unmöglichkeit einer Mittheilung und Erkenntniß derselben mit sich bringe, auch auf die unbegreiflichen philosophischen Wahrheiten berufen, von denen im ersten Theile die Rede war. Man könnte einwenden, daß es sich dort um Vollkommenheiten handele, von denen wir uns selbstständig einen Begriff erwerben, wenn auch einen unvollkommenen; von den unbegreiflichen Dingen aber, die wir nicht einmal in Bezug auf ihre Existenz erkännten, gewännen wir selbstständig auch nicht einmal einen unvollkommenen Begriff; und doch sei es nothwendig, daß der Begriff vorhanden sei, bevor Gott über diese

Dinge spreche. Indessen: wenn wir auch nicht leicht auf die Idee dieser Dinge kommen, falls Gott unsern Geist nicht auf sie hinlenkt, so sind wir es doch selbst, welche durch eigene Geistesoperation den Begriff derselben bilden, und es ist nicht absolut unmöglich, daß Jemand durch bloßes philosophisches Nachdenken auf die Idee des Geheimnißvollen in Gott komme. Was ausgeschlossen ist, besteht bloß darin, daß man durch natürliches Nachdenken zur Erkenntniß gelangt, daß der objective Inhalt der Idee eine Realität, und Gott beizulegen sei. So könnte z. B. ein Philosoph ernstlich die Frage in Erwägung ziehen, ob die Zeugung, die bei geschaffenen Wesen eine mit Unvollkommenheit verbundene Vollkommenheit voraussetzt, nicht möglich sei ohne alle Unvollkommenheit im Zeugenden, und so Gott zukommen könne; ob nicht eine Zeugung möglich sei, bei welcher der Zeugende nicht eine andere, specifisch ähnliche Natur aus sich heraus mittheile, was ja ohne Absonderung und Materialität nicht denkbar wäre, sondern seine eigene Natur, so daß der Zeugende und Gezeugte in derselben Natur subsistirten. Der Philosoph wird nicht im Stande sein, die Möglichkeit einer solchen Zeugung zu erkennen. Würde er aber außer Stande sein, Etwas zu lernen, wenn Gott sagt, daß eine solche Zeugung möglich ist und in ihm wirklich Statt hat? Nun, ebenso wird er im Stande sein, was Gott sagt, in Etwa aufzufassen, wenn er nicht selbstständig auf den Begriff einer solchen Zeugung gekommen, sondern erst durch Gottes Wort auf denselben hingelenkt wird. — Weit eher kann der Philosoph auf die Idee von den unbegreiflichen Dingen in der über ihre Natur zum Sein und zur Thätigkeit Gottes erhobenen Creatur ganz selbstständig gelangen und z. B. die Frage aufwerfen, ob ein Geschöpf zur Anschauung Gottes erhoben werden könne.

Daraus also, daß uns der Begriff dessen fehlt, was in den Geheimnissen von Gott ausgesagt wird, folgt keineswegs, daß diese nicht genügend in Worten ausgesprochen, und nicht unvollkommen nach analogen Begriffen von uns aufgefaßt werden können.

Wir haben aber, wie der Leser sieht, nur nachgewiesen, daß die Unbegreiflichkeit der Geheimnisse kein Grund ist, die Möglichkeit der Offenbarung derselben in Abrede zu stellen, aber nicht gezeigt, daß diese Möglichkeit wirklich zu behaupten ist. Ob überhaupt dieser Nachweis philosophisch geliefert werden

kann, ist uns sehr zweifelhaft, und die Beweise, welche wir hierfür in den Handbüchern der Apologetik finden, scheinen uns nicht vollständig zu genügen. Wie will der Philosoph auch im Stande sein, zu beweisen, daß gewisse unbegreifliche Dinge, die er nicht erforschen, von deren Dasein er nicht einmal durch eigenes Nachdenken Kenntniß gewinnen kann, von der Art seien, daß sie in Worte gefaßt und mitgetheilt werden können? Dies setzt voraus, daß wir irgendwie aus den Geschöpfen wenigstens analoge Begriffe gewinnen, durch welche jene unbegreiflichen Dinge uns nahe gelegt werden können. Woher weiß er aber, daß jene unbegreiflichen Dinge durch die aus Betrachtung der Geschöpfe gewonnenen Begriffe auch nur unvollkommen repräsentirt werden können? Es liegt ja gerade im Wesen des Geheimnisses, daß man von ihm rein philosophisch gar Nichts weiß. Oder ist es a priori gewiß, daß Alles, was in Gott ist, durch die Creatur so dargestellt werden kann, daß wir aus der Betrachtung der Creatur jene Begriffe gewinnen, welche die nothwendige Voraussetzung für die Offenbarung des in Gott Unbegreiflichen sind? Also die Philosophie soll einerseits beweisen können, daß es Unbegreifliches in Gott gibt, welches in den Geschöpfen nicht genügend ausgeprägt werden kann, um auch nur in Bezug auf seine Existenz natürlich erkannt zu werden; andererseits soll sie zu beweisen vermögen, daß dieses über alles Geschöpfliche so hoch Erhabene genügend ausgeprägt werden kann, um uns die zur Offenbarung desselben nothwendigen Ideen zu vermitteln? Wir glauben, daß die Philosophie allein weder das eine noch das andere zu beweisen im Stande ist. In Keinem von Beiden sieht sie freilich einen Widerspruch. Beides kann in Bezug auf denselben Gegenstand Statt haben. Ist es ja möglich, daß Etwas nicht genügend in der Schöpfung nachgebildet werden kann, so daß der Mensch selbstständig zu dessen Erkenntniß gelangt, wohl aber genügend, daß er an der Hand Gottes zu demselben hingeführt werden kann. Daß Beides wirklich statt hat, wissen wir aus der Offenbarung. Durch die Kräfte der bloßen Vernunft erkennen wir nur, daß sich in diesem doppelten Satze der Offenbarung kein Widerspruch nachweisen läßt.

Auch aus einem andern Grunde möchten wir es bezweifeln, daß sich durch bloße Vernunftbeweise die Möglichkeit der Offenbarung von Geheimnissen darthun läßt. Um diese nach allen

Seiten nachzuweisen, genügt es nicht zu zeigen, daß die Mittheilung derselben *in sich* möglich sei, sondern man muß auch zeigen, daß sie keiner Vollkommenheit Gottes widerspricht. Kann man aber philosophisch darthun, daß sie der Weisheit Gottes entspricht? Vielleicht wird sich mancher Leser wundern, daß wir auch nur diese Frage aufwerfen. Entspricht sie ja der Weisheit, wenn Gott durch dieselbe ein seiner Vollkommenheit würdiges Ziel verfolgt. Was kann aber Gottes mehr würdig sein, als sich selbst den intelligenten Geschöpfen zu offenbaren, sie über den höchsten Gegenstand der Erkenntniß zu belehren und dadurch Religion und Tugend zu fördern? Freilich entspricht dieser Zweck der göttlichen Weisheit, und, *wenn* Gott offenbart, erreicht er durch die Offenbarung denselben. Aber damit ein Werk der Weisheit Gottes entspreche, genügt es nicht, daß durch dasselbe ein Gottes würdiger Zweck erreicht werde, sondern es muß auch der Weisheit Gottes entsprechen, gerade dieses Werk als das Mittel zur Erreichung jenes Zweckes zu wählen. Ist nun die Philosophie im Stande nachzuweisen, daß Gott zur Förderung der Religion und Tugend, oder überhaupt zur Erreichung irgend eines erhabenen Zieles als Mittel gerade die Offenbarung von Geheimnissen wählen kann? Wir glauben nicht. Denn, wie sich leicht theologisch nachweisen läßt, ist diese Offenbarung das naturgemäße Mittel, den Menschen zu seinem *übernatürlichen* Ziele zu führen, zur Anschauung Gottes, und sie dürfte kaum einen entsprechenden Zweck haben, wenn das Ziel des Menschen in der natürlichen, abstractiven Erkenntniß Gottes aus der Creatur und einer natürlichen Liebe Gottes bestände. Kann also die reine Philosophie nicht die Möglichkeit der Anschauung Gottes beweisen, so kann sie auch nicht einen genügenden Zweck für die Offenbarung von Geheimnissen angeben, und wenn sie einen Zweck angibt, so irrt sie. Die Möglichkeit der Anschauung Gottes aber kann sie nicht beweisen; denn diese ist ein Geheimniß im strengen Sinne des Wortes. So scheint denn die Philosophie nicht im Stande zu sein, die Harmonie einer Offenbarung der Geheimnisse mit der Weisheit Gottes, und somit die Möglichkeit dieser Offenbarung zu beweisen. Es muß ihr genügen, sich negativ an dieser Aufgabe zu betheiligen, und zu zeigen, daß keine Gründe seitens der Philosophie vorliegen, sie zu beanstanden.

Zum Begriffe des Mysteriums gehört auch, wie oben

bemerkt, daß es selbst nach der Offenbarung unbegreiflich bleibt. Daß es unbegreiflich bleibt, folgt, alles übrige vorausgesetzt, philosophisch ganz nothwendig. Denn die Unbegreiflichkeit ist eine Folge der Unvollkommenheit unserer Ideen; letztere aber wird durch die Offenbarung nicht gehoben, da diese in einer Mittheilung der Wahrheit durch Worte besteht, welche uns keine neuen Ideen eingießt.

Gerade daraus, daß die Unbegreiflichkeit bleibt, hat man einen Einwurf gegen die Möglichkeit der Offenbarung von Mysterien hergeleitet: Gott könne den Menschen nicht zumuthen, etwas Unbegreifliches, etwas Widervernünftiges, anzunehmen. Freilich kann Gott uns nicht zumuthen, Etwas anzunehmen, was gegen unsere Vernunft ist, aber wohl, auf seine Auctorität hin Etwas anzunehmen, welches wir nicht begreifen. Unbegreifliche Wahrheiten sind nicht gegen unsere Vernunft, sondern erhaben über dieselbe. Die Vernunft kann sich nämlich in einer dreifachen Weise zu einer vorgelegten Behauptung verhalten; sie kann erstens einsehen, daß das von einem Gegenstande Ausgesagte mit seinem Begriffe harmonire, z. B. wenn man sagte, die Zahl der Sterne sei eine gerade; sie kann zweitens einsehen, daß das Prädikat dem Subjekte widerspreche, z. B. in dem Satze, ein Dreieck sei vierwinkelig; drittens kann der Fall eintreten, daß sie weder Harmonie noch das Gegentheil sieht. Dies ist bei den Mysterien der Fall. Bei der gänzlichen Verschiedenheit des Inhaltes einer solchen Wahrheit von Allem, was wir in unserer eigentlichen Erkenntnißsphäre wahrnehmen, stellt sich leicht die Neigung ein, das Mitgetheilte nicht nur für unbegreiflich, sondern auch für unmöglich zu halten. Zum Wesen des Geheimnisses gehört es aber nicht, daß es diese Neigung in uns erweckt. Durch Studium kann man es dahin bringen, daß man immer klarer die Nichtigkeit der Gründe einsieht, durch welche man einen Widerspruch im Mysterium nachweisen möchte. Dahin freilich bringt man es nie, daß man auch die Harmonie seiner Momente einsieht.

Von dem Wirken des natürlichen und des übernatürlichen Habitus.

Von Max Limbourg S. J.

Daß jeder eigentliche Habitus als dynamisches Prinzip gedacht werden müsse, dürfte die von mir im Jahrgange 1885 dieser Zeitschrift veröffentlichte Abhandlung „Vom Wesen des natürlichen und des übernatürlichen Habitus“ zur Genüge festgestellt haben.[1]) Man kann diese Auffassung schon aus dem Grunde nicht ablehnen, weil ein wirklicher Habitus lediglich zu dem Zwecke aus der Thätigkeit unserer Vermögen sich erzeugt oder diesen von Gott eingegossen wird, damit er die natürliche Thätigkeit der Potenz unterstütze und erleichtere oder die übernatürliche ordnungsgemäß ermögliche. Mit dem Wegfall dieses von der innersten Natur des Habitus geforderten Zweckes und der von diesem Zwecke untrennbaren wesentlichen Hinordnung des Habitus zur Thätigkeit, fällt zugleich jeder das Denken befriedigende Grund für die Existenz eines Habitus überhaupt weg, dieser wird vielmehr, wie Suarez hervorhebt, vollständig überflüssig.[2])

Aus der inneren Hinordnung des Habitus zur Thätigkeit ergibt sich nun die weitere Folgerung, daß dem Habitus rücksichtlich dieser Thätigkeit eine Wirksamkeit zukommen müsse. Die Evidenz dieser Folgerung liegt derart klar zu Tage, daß

[1]) Band 9, S. 643 ff. Vgl. die Abhandlungen 10 (1886) 107 ff. und 277 ff.
[2]) Alias supervacanei essent habitus. Met. disp 44 sect. 5. n. 2.

bisher kein Philosoph oder Theologe dieselbe in Abrede zu stellen versuchte. Welcher Art diese Wirksamkeit sei, ist dagegen ein seit langem umstrittenes Problem.[1]) Die gegenwärtige Abhandlung möchte zur Lösung dieses Problems einige Beiträge liefern. Und zwar soll zur Erzielung größerer Klarheit zunächst von dem Wirken des natürlichen Habitus die Rede sein, sodann die weit wichtigere Frage nach dem Wirken des übernatürlichen Habitus ihre Erledigung finden.

Das Wirken des natürlichen Habitus.

Von den Philosophen wird dem natürlichen Habitus gemeinhin eine doppelte Wirksamkeit zuerkannt. Und zwar schreiben sie ihm rücksichtlich des Vermögens, dem er inhäriert, insoferne eine Formalwirkung zu, als er diesem die Neigung zu einer bestimmten Thätigkeit mittheilt. Weil aber der Habitus diese Thätigkeit selbst erleichtert und unterstützt, so anerkennen sie auch einen Einfluß des Habitus auf die Thätigkeit der Potenz. Unter diesen allgemein gehaltenen Ausdrücken geben alle Philosophen der Vorzeit die genannte Doppelwirkung des Habitus zu.[2]) Sobald es sich jedoch um die nähere Bestimmung und Darlegung dieser Wirkungen handelt, spalten sich die Auffassungen bis zum vollendeten Gegensatze.

Duns Skotus hielt die Lehrmeinung für annehmbar, nach welcher der Habitus in keiner Weise als aktives Prinzip, sondern ausschließlich als eine Neigung der Potenz zu bestimmten Akten aufgefaßt werden darf.[3]) Hierzu bewogen Skotus folgende Erwägungen. Der Habitus führt seinem Zwecke gemäß eine Leichtigkeit und Fertigkeit des Handelns, sowie einen Genuß bei dessen Vollzug mit sich. Diesen Zwecken genügt der Habitus aber auch unter der Annahme, daß er kein aktives Prinzip sei, sondern dem Vermögen lediglich die Inklination

---

[1]) Certum est, habitum iuvare potentiam in elicitione actus; hic enim est finis habitus, ob quem datur a natura. Sed est dubium, quo modo concurrat et in quo genere causae. Mastrius, III. De anima, disp. 3. qu. 5. n. 37.

[2]) Non est, quod ego sciam, diversitas opinionum. Suarez, l. c.

[3]) Qui vellet tenere conclusionem istarum rationum, posset negare ab habitu omnen rationem principii activi, et dicere, quod habitus tantum inclinat ad operationem. In 1. dist. 17. qu. 2.

zu bestimmten Acten mittheile.[1]) Denn diese Inklination gibt dem Vermögen eine Disposition, zufolge deren die der Thätigkeit des Vermögens entgegenstehende Schwierigkeit oder Ungeschicklichkeit gehoben und so eine Fertigkeit und Leichtigkeit des Handelns herbeigeführt wird. Eine derartige Verfassung des Vermögens besagt jedoch als solche keine wirkliche Mitthätigkeit. Der Genuß aber, den der Besitzer eines Habitus bei einer diesem entsprechenden Thätigkeit findet, ist nur eine Convenienz oder Uebereinstimmung des handelnden Subjektes mit dem Objekte. Allein auch diese Uebereinstimmung ist eine Folge der vom Habitus seinem Träger mitgetheilten Neigung zu einer bestimmten Thätigkeit und zu deren Gegenstand; der Genuß nimmt also gleichfalls nicht als aktives Prinzip Einfluß auf die Acte des Vermögens.[2])

Wiewohl nun Skotus seinerseits der gegentheiligen Ansicht den Vorzug gab (magis videtur active[3])), so waren doch spätere Autoren, vorzüglich unter der Führerschaft des Sonderlings Durandus[4]), bemüht, die eben entwickelte Anschauung weiter fortzubilden, zu vertiefen und ihr ausschließliche Berechtigung zu verschaffen. Der Hauptgrund, auf den sie sich stützen, läßt sich dahin zusammenfassen, daß sich in dem vom Vermögen erzeugten Akte kein Moment vorfinde, das als eigentliche Wirkung des Habitus geltend gemacht werden könnte. Die weiteren Ausführungen dieses Grundgedankens sind in Kürze folgende. Bei Untersuchung des individuellen Aktes stellt sich uns zunächst die substantia actus dar. Daß aber dem Vermögen auch ohne Mitwirkung des Habitus die Tüchtigkeit zur Setzung des Actes seinem schlechthinigen Sein nach nicht abgesprochen werden könne, ergibt sich nicht minder aus dem Begriffe des Vermögens als aus dem Zwecke des Habitus. Kein (natürlicher) Habitus hat ja den Zweck, das Vermögen zur Setzung des Aktes schlechthin zu befähigen; diese Befähigung liegt von Natur aus

---

[1]) Illae quatuor conditiones, quae habitui adtribuuntur, videlicet quod est, quo habens faciliter operatur, delectabiliter, prompte et expedite, salvantur propter solam inclinationem habitus, quam tribuit potentiae. Id. ib.

[2]) Hanc autem convenientiam (agentis ad obiectum) potest tribuere habitus ex hoc, quod inclinat ad actionem et obiectum. Ergo et delectabilitas non includit rationem principii activi. Id. ib.

[3]) Ib. qu. 3.

[4]) In 3. dist. 23. qu. 2 sqq.

in dem Vermögen selbst. Auch sind die der Erwerbung des Habitus vorangehenden Akte von den dieser Erwerbung nachfolgenden ihrem schlechthinigen Sein nach nicht verschieden. Das Vermögen war aber die einzige Wirkursache jener; es vermag also auch die einzige Wirkursache dieser zu sein. An zweiter Stelle kann sodann die Intensität des Aktes in Betracht gezogen werden. Allein auch diese fordert zu ihrem Entstehen keine Mitwirkung des Habitus. Sie ist ja keine von dem Sein des Aktes verschiedene Entität, sie ist vielmehr das gesteigerte Sein des Aktes selbst. Die Ursache des Seins ist auch die Ursache der Intensität des Aktes, zumal ja niemals ein Akt ohne einen bestimmten Grad innerer Stärke sich vorfinden kann. Daß endlich drittens die ethische Beschaffenheit des Aktes nicht auf den Habitus als deren Wirkursache zurückgeführt werden könne, geht schon daraus hervor, daß die ethische Seite des Aktes kein besonderes Seinsmoment, sondern nur eine mit dem Akte selbst gegebene Beziehung ist, die als solche außer der Wirkursache des Seins des Aktes keine andere fordert. — Aehnliches muß betreffs der Leichtigkeit und Fertigkeit, mit welcher das Vermögen infolge des Habitus thätig zu sein vermag, bemerkt werden. Auch diese sind keine Seinsmomente des Aktes, sondern eine Verfassung des Vermögens. Zufolge dieser seiner Disposition kann das Vermögen ungehemmter und fertiger nach einer bestimmten Richtung hin thätig sein. Und so erscheint der Habitus abermals nicht als effektives Prinzip, sondern vielmehr als Vorbedingung zur Vollziehung einer bestimmten Thätigkeit. Die Neigung endlich, die der Habitus dem Vermögen mittheilt, gibt er ihm nach Art einer Formalursache, und so vollzieht sich diese seine Wirksamkeit früher, als die Thätigkeit des Vermögens eintritt, und ist gleichsam abgeschlossen vor der Setzung des Aktes. Aus diesem Grunde vergleicht Hurtado die Wirksamkeit des Habitus mit der Wirksamkeit des Bittgebetes, da auch diese dem durch das Gebet erlangten Gnadenerweise vorangeht[1]). Aversa veranschaulicht diesen Lehrpunkt durch folgendes Beispiel: Wie die klarere Erkenntniß des Zweckes für den Willen den Grund zur wirksameren Erstrebung des Zweckes bildet, so ist in analoger Weise der Habitus der Grund, warum die Potenz fertiger und

[1]) Cf. de anim. disp. 16. sect. 7.

unbehinderter gewisse Akte setzt und zu diesen eine stärkere Neigung in sich trägt, ohne jedoch selbst mit der Potenz das effektive Prinzip dieser Akte zu werden[1]).

Andere Autoren geben zwar zu, daß der Habitus ein effektives Prinzip sei, allein sie lassen seine Mitwirkung nicht auf die Substanz, sondern nur auf eine bestimmte Seinsweise des Aktes sich erstrecken. Bei der näheren Bestimmung dieses Modus weichen jedoch die Vertreter dieser Ansicht stark von einander ab. So ist beispielsweise nach Gottfried von Fontaines dieser Modus nichts anderes als die Intensität des Aktes[2]). Skotus bekämpft diese Ansicht unter folgender Fassung: Actus habet substantiam a potentia, sed intensionem talem vel talem habet ab habitu, ita quod quasi duobus in actu, scilicet substantiae et intensioni, correspondeant duo in ratione principii vel causae[3]). Vasquez hält dafür, der beregte Modus sei die Fertigkeit der Potenz beim Vollzug bestimmter Thätigkeit und der hiermit verbundene Genuß. So oft, sagt er, ein Vermögen leicht und fertig seine Thätigkeit vollzieht, hat diese eine solche Uebereinstimmung mit dem Vermögen, daß daraus Genuß erwächst. Der Grund des Genusses liegt nicht in der Thätigkeit als solcher, sondern in jener Fertigkeit und Leichtigkeit; denn es bringt uns offenbar größeren Genuß, wenn wir leicht und ungehemmt thätig zu sein vermögen, als wenn unsere Thätigkeit auf Hemmnisse stößt oder wenn wir auch nur schlechthin thätig sind[4]).

Der weitaus größte Theil der Philosophen hielt diese Ausführungen für verfehlt — und mit Recht. Der Habitus ist eben wesentlich ein dynamisches Prinzip. Aus dieser grundlegenden Wahrheit folgerten aber mit dem Stagiriten und Aquinaten die hervorragendsten Peripatetiker, wie Capreolus[5]), Cajetan[6]), Gregor v. Valentia[7]), Suarez[8]), Vasquez[9]), Mastrius[10]), daß der Habitus zugleich mit der Potenz den Akt effektiv wirke und gerade dadurch seinen eigentlichen Zweck verwirkliche. Und in der That, die Philosophen aller Richtungen behaupten, der Habitus verleihe seiner Bestimmung gemäß der

---

[1]) Cf. Mastrius, l. c. n. 37.
[2]) Quodlib. 9. qu. 4.
[3]) In 1. dist. 17. qu. 2.
[4]) In 1. 2. disp. 83. c. 2.
[5]) In 1. dist. 17. qu. 1. a. 2.
[6]) In 1. 2. qu. 49 a. 3.
[7]) In 1. 2. disp. 4. qu. 1. p. 2.
[8]) L. c.
[9]) L. c.
[10]) L c.

Potenz eine Fertigkeit und Neigung zur Setzung bestimmter Akte. Diese Wirkungen kann aber der Habitus nur dadurch erzielen, daß er das Vermögen bei der Hervorbringung dieser Akte unterstützt und so zugleich mit ihm dieselben hervorbringt. Oder wie sollte der Habitus der Potenz eine Leichtigkeit und Fertigkeit des Handelns mittheilen, wenn nicht dadurch, daß er deren Thätigkeit unterstützt? Welcher Art sollte aber diese Unterstützung sein, wenn sie nicht ein Mitwirken ist?[1]) Der Habitus ist denn doch eine Vervollkommnung der Potenz, also eine Vervollkommnung der Wirkursache der Akte. Die Vervollkommnung eines wesentlich auf Thätigkeit hingerichteten Prinzips scheint aber einzig nur unter der Annahme denkbar zu sein, daß die Wirksamkeit, die Thätigkeitskraft dieses Prinzips gemehrt und erhöht wird. Da nun unsere Potenzen nach innen einer Kraftvermehrung unfähig sind, so erübrigt nur, daß diese Vermehrung gleichsam nach außen vor sich gehe, d. h. daß Potenz und Habitus als ein einheitliches, aber vervollkommnetes Prinzip der Thätigkeit gedacht werden[2]). Dieser Annahme entspricht auch die Erfahrung. Erfahrungsgemäß steht es fest, daß die Potenz nach Erwerbung eines Habitus mit viel geringerer Mühe nach einer bestimmten Richtung hin thätig zu sein vermöge, als dieß vordem der Fall war. Der Habitus unterstützt also thatsächlich den aktiven und effektiven Einfluß der Potenz auf das Zustandekommen der Akte und zwar als aktives und effektives Mitprinzip dieser Akte. — Es ist überhaupt nur eine dreifache Art und Weise denkbar, in der ein Agens eine Unterstützung und Förderung seiner Thätigkeit zu gewinnen vermag. Jene Unterstützung richtet sich entweder lediglich auf die Beseitigung und Entfernung etwaiger Hindernisse und Hemmnisse oder sie verleiht dem Agens eine geeignetere Disposition zur Thätigkeit oder sie mehrt endlich und verstärkt die Kraft des Agens und wirkt so mit diesem bei der Vollziehung seiner Thätigkeit mit. Die Anhänger der oben an erster Stelle dar-

---

[1]) Suarez, l. c. n. 7.

[2]) Habitus, quum sit perfectio quaedam potentiae, debet esse quoddam proportionatum et aptum illi; quod scil. eam perficiat iuxta naturam et conditionem ipsius, quae consistit in hoc, quod sit principium activum suae operationis. Proinde rationi videtur consentaneum, quod habitus una cum potentia constituat perfectum et completum principium operationis. Greg. de Val. l. c.

gelegten Lehrmeinung zuerkennen in der That dem Habitus nur den Zweck, die der Thätigkeit der Potenz entgegenstehenden Schwierigkeiten und Hemmnisse zu heben, bezw. das Vermögen zu einer fertigeren und ungehemmteren Thätigkeit, mit Ausschluß jedes mitwirkenden Einflusses auf diese selbst, zu disponieren. Zunächst ist es aber unrichtig, daß jeder Habitus die Thätigkeit seines Trägers durch Hebung entgegenstehender Hemmnisse fördert und erleichtert. Diese Funktion kann somit nicht zum Wesen des Habitus gehören. In gar vielen Fällen liegt ja ein zu beseitigendes Hinderniß nicht vor. Die Wissenschaft z. B. unterstützt und erleichtert die Thätigkeit des Intellekts nicht immer durch Hebung entgegengesetzter Irrthümer oder ähnlicher Hindernisse, sondern meist wohl durch Hebung der Unwissenheit und Unkenntniß. Diese sind aber evident nichts Positives, und somit kann auch von einer eigentlichen Beseitigung und Hebung nicht die Rede sein. Dagegen ist dieser Habitus bedingt von der wirklichen Herbeiführung und Setzung eines Positiven, d. h. einer Form, die den Intellekt in seiner Thätigkeit nach einer bestimmten Richtung hin wirklich unterstützt und fördert. Aehnliches gilt von der Kunstfertigkeit und anderen Habitus des Intellekts.

Rücksichtlich der Habitus des Strebevermögens könnte es allerdings den Anschein gewinnen, als ob sie die ihnen entgegengesetzten Regungen und Strebungen zurückhielten und zügelten, und sonach ein wirkliches Hinderniß beseitigten. Allein auch hier ist zunächst wiederum zu bemerken, daß die betreffenden Habitus eine Zügelung des niederen Strebevermögens nur dadurch zu bewirken im Stande sind, daß sie jene Kraft mit sich führen, zufolge deren das höhere oder niedere Strebevermögen gewisse Akte leichter und fertiger zu vollziehen vermag. Es stehen ja, wie bei einer andern Gelegenheit bereits bemerkt wurde[1]), die dem Habitus entgegengesetzten Regungen und Strebungen mit diesem nicht in formalem Gegensatze, weil erfahrungsgemäß die Potenz trotz des Habitus solche Akte ausüben kann. Wenn der Habitus nichtsdestoweniger die ihm widerstrebenden Akte gleichsam erschwert und hemmt, so kann dieses nur dadurch geschehen, daß er der Potenz die Kraft und Tüchtigkeit mittheilt, bestimmte Akte leicht und fertig zu setzen und so bei

[1]) Vgl. diesen Band der „Zeitschrift" S. 140.

deren Vollzug mitthätig ist. Kurz, weil die Fertigkeit und Leichtigkeit und Neigung, die der Habitus dem Vermögen gibt, eine Kraftvermehrung der Potenz, als der Wirkursache der Akte ist, deshalb hebt und beseitigt der Habitus etwaige der Thätigkeit der Potenz entgegenstehende Hemmnisse und Hindernisse[1]). Endlich liegt auch bezüglich der Habitus des Strebevermögens nicht immer ein durch sie zu beseitigendes Hinderniß vor. Es kann sich doch wohl der Mensch eine sittliche Tugend aneignen ohne vorher dem entgegengesetzten Laster verfallen gewesen zu sein oder einem Laster verfallen ohne vordem die entgegengesetzte Tugend gehabt zu haben[2]). Auch wäre für den Fall, daß gegensätzliche Strebungen fehlten, die Erwerbung eines Habitus überhaupt undenkbar; das steht aber mit der Erfahrung, besonders jener, die wir aus dem Leben gewisser Heiliger gewinnen, im Widerspruch.

Die fernere Annahme, der Habitus sei nach Art der Formalursache lediglich eine Disposition des Vermögens, nicht aber ein mit diesem mitwirkendes Prinzip, ist ebenfalls unhaltbar. Wäre der Habitus in Wirklichkeit nichts Anderes als eine derartige Disposition des Vermögens, dann beließe er die Thätigkeitskraft desselben in dem von Natur aus ihr eignenden Zustande. Trotz ihres Habitus wirkte die Potenz in gleicher Weise, wie früher; ihre Akte wären also auch in sich betrachtet vollständig so beschaffen, als fände sich in ihr kein Habitus vor. Das streitet aber mit der Erfahrung; diese beweist unzweifelhaft, daß die Potenz zufolge ihres Habitus intensivere Akte setze, als vordem. Und wenn der Habitus der Potenz durch jene Disposition nicht zugleich eine erhöhte Kraft der Wirksamkeit gibt, wozu soll er dienen? Seinen Zwecken entspricht er in der That nur dann, wenn die Potenz durch ihn eine Kraftvermehrung gewinnt. Und da die Potenz einer solchen in sich und nach innen nicht fähig ist, so müssen wir uns diese Kraftvermehrung als eine erhöhte Wirksamkeit der Potenz denken. Diese endlich fordert, daß das Wirken des Habitus als ein Mitwirken mit der Potenz bei Erzeugung der Akte, der Habitus also als Conprinzip der Akte aufgefaßt werde. Nur so findet die Leichtigkeit und Fertigkeit, die doch der Habitus nach der Ansicht aller Philosophen der Potenz mittheilt, eine befriedigende

[1]) Cf. Vasquez, l. c. cap. 2. n. 13. [2]) Cf. Suarez, l. c.

Erklärung. Aber auch die Neigung zu bestimmter Thätigkeit, die gleichfalls allgemein als Wirkung des Habitus angesehen wird, ist nunmehr in klareres Licht gestellt. Denn auch sie darf nicht schlechthin als eine Disposition oder Information der Potenz gedacht werden, durch welche diese lediglich eine gewisse Proclivität zu bestimmten Akten empfange. Eine einfache Information kann selbstverständlich ohne eine derartige Neigung statthaben; letztere besagt also mehr, als erstere. Sie nimmt eben in ihrer Weise Theil an dem dynamischen Charakter des Habitus. Weil das Vermögen durch den Habitus eine verstärkte Wirksamkeit gewinnt, trägt es auch durch ihn eine größere Hinneigung zu der dieser Wirkungskraft entsprechenden Thätigkeit in sich. Und der Habitus hilft der Potenz als mitwirkende Ursache zur Vollziehung jener Thätigkeit, zu der er in die Potenz eine Neigung legte. Endlich sind die Leichtigkeit, Fertigkeit und Neigung der Potenz die Ursache des Genusses, den die ihnen entsprechende Thätigkeit mit sich führt.

Ueberdies macht diese Darstellung das Verhältniß des Habitus zur Potenz sowohl, als zum Akte in der ungezwungensten Weise ersichtlich. Betreffs des Aktes kann der Habitus ebenso wohl actus primus genannt werden, wie die Potenz selbst; zur Potenz aber verhält sich der Habitus, nach der Ausdrucksweise des h. Thomas und Suarez', ut perfectio ad perfectibile. Er vervollkommnet die Potenz und ist nach den Ausdrücken der Schule ein complementum potentiae, weil er ihre Wirkungskraft vermehrt und ihr eine Neigung zu jenen Akten gibt, die er als Conprinzip mit ihr hervorbringt.

Hiermit scheint auch die Frage, ob der aktive Einguß des Habitus sich auf die Substanz des Aktes beziehe, vollständig gelöst zu sein. Die Intensität des Aktes kann nicht als eine Sonderwirkung des Habitus betrachtet werden, denn sie ist nicht sachlich verschieden von der Wesenheit des Aktes, wie Durandus mit Recht lehrte. Jeder andere Modus hat aber in noch viel höherem Maß die Entität des Aktes zur Voraussetzung. Will man also nicht mit Durandus annehmen, es fände sich im Akt kein Moment, das sich als Wirkung des Habitus erweisen lasse, so muß man zugestehen, der Habitus wirke mit der Potenz den ganzen Akt. Oder sollte etwa der Akt die Wirkung der Potenz, und dessen Modus die Wirkung des Habitus sein? Subordinirte Ursachen können ihrer Natur nach nicht verschiedene Wirkungen

hervorbringen. Die Potenz und der Habitus sind aber subordinirte Ursachen, da ja der Habitus aus sich und ohne die Potenz keinen Akt zu setzen vermag[1]).

Endlich sind, wie Suarez gegen Vasquez bemerkt[2]), die Fertigkeit, mit der die vom Habitus unterstützte Potenz den Akt hervorbringt, und der aus ihr sich ergebende Genuß kein Modus des Aktes, sondern Beschaffenheiten der thätigen Ursache des Aktes. Dasselbe lehrt Gregor von Valentia[3]).

Die bisher entwickelte Lehre muß wegen der fast allgemeinen Aufnahme, die sie in den Schulen der Vorzeit gefunden, als ein Gemeingut der peripatetischen Philosophie angesehen werden. Daß sie insbesondere die Lehre des h. Thomas ist und zwar in allen ihren Einzelheiten ist unfraglich. Zunächst lehrt Thomas ausdrücklich, nicht durch Hebung etwaiger Schwierigkeiten und Hemmnisse gebe der Habitus dem Vermögen Leichtigkeit und Fertigkeit des Handelns, sondern durch eine Kraftvermehrung, folglich sei die Wirksamkeit des Habitus nicht als remotio impedimenti, sondern als adpositio adiutorii aufzufassen[4]). Und wenn auch der Habitus dem Vermögen die Fertigkeit des Handelns dadurch mittheile, daß er die Unbeholfenheit des Vermögens hebe, so geschehe dieß dennoch nur durch eine Zugabe zur Potenz, durch welche diese in ihrer Unvollkommenheit Unterstützung finde und in ihrer Thätigkeit vervollkommnet werde[5]). Denn die Befähigung zu vollkommenerer Thätigkeit habe die Potenz eben darum, weil der Habitus eine zu der vervollkommnungsfähigen Potenz hinzutretende Vervollkommnung sei[6]).

---

[1]) Cf. Mastrius, l. c. [2]) L. c. sect. 6. n. 8.

[3]) Facilitas quaedam et delectatio potentiae in operando est modus quidam operationis, quem non consequitur potentia nisi beneficio habitus. In 2. 2. disp. 3. qu. 1. p. 1.

[4]) Aliquid dicitur facile dupliciter, uno modo propter remotionem impedimenti, alio modo propter adpositionem adiutorii; facilitas ergo pertinens ad habitum est per adiutorii adpositionem. De verit. qu 24. a. 4. ad. 1.

[5]) Habitus facit habilem ad actum tollendo inhabilitatem, quae est ex imperfectione potentiae. (In 4. dist. 4. qu. 2. a. 2. quaestiunc. 6. ad 4.) Aliquid potentiae superadditum, quo perficitur ad suam operationem. De verit. qu. 20. a. 2.

[6]) Habitus ad hoc sunt necessarii, ut potentiae, quae per naturam non sunt determinatae ad actum perfectum, determinentur per habitum. (In 3. dist. 23. qu. 3. a. 1.) Unde oportet, si proprie

Aus diesem Grunde genüge es auch nicht, den Habitus schlechthin als eine Disposition der Potenz aufzufassen; allerdings sei er eine die Potenz informierende Qualität, die aber als Vervollkommnung eines wesentlich dynamischen Prinzips zugleich selbst als Prinzip der Thätigkeit sich darstelle[1]). Und so nennt denn auch der h. Thomas den Habitus geradezu principium elicitivum operationis oder principium actus[2]). Endlich will er diese Lehranschauungen nicht auf die intellektuellen Habitus beschränkt wissen; sie haben nach ihm auch auf die Habitus des Strebevermögens volle Anwendung zu finden. Auch dieses Vermögen benöthige wegen seiner Indifferenz für verschiedene Thätigkeit einer Fertigkeit und Neigung zur Anstrebung eines bestimmten Gutes ad hoc, quod sequatur promptior operatio[3]).

Das Wirken des übernatürlichen Habitus.

Die ganze bisherige Entwickelung muß, selbstverständlich unter Berücksichtigung der übernatürlichen Ordnung, auf die übernatürlichen Habitus übertragen werden. Es dürften allerdings in älterer Zeit einzelne Theologen ihre philosophischen Anschauungen über das Wirken des Habitus im allgemeinen auch auf die übernatürlichen Habitus angewendet und so diesen jede wirklich effektive Mitwirkung bei der Entstehung der übernatürlichen Akte abgesprochen haben, allein schon Ripalda, der übrigens nur Petrus Aureolus als Anhänger dieser Ansicht aufführt, konnte schreiben: Haec sententia ab omnibus omnino scholis est relegata[4]). Aureolus scheint in der That anzunehmen, die übernatürlichen Habitus seien nur eine Disposition unserer Vermögen, nähmen somit keinen unmittelbaren Einfluß auf die Entstehung der übernatürlichen Akte. Es gibt zwar Aureolus einen mittelbaren Einfluß zu, diesen erklärt er aber in einer Weise, daß er viel mehr den Charakter einer reinen

---

accipiatur (habitus), quod sit superveniens potentiae ut perfectio perfectibili. In 2. dist. 28. qu. 1. a. 1.

[1]) Habitus secundum proprietatem sui nominis significat qualitatem quandam, quae est principium actus, informantem et perficientem potentiam. In 2. dist. 24. qu. 1. a. 1.

[2]) In 1. dist. 3. qu. 5. a. 5; 1. 2. qu. 43. a. 3. ad 2.

[3]) 1. 2. qu. 50. a. 5. ad 3; ib. qu. 51. a. 2.

[4]) De Ente sup. disp. 30. sect. 29.

Vorbedingung zur Thätigkeit als einer Mitwirkung gewinnt[1]). Ein Beweis für die Unrichtigkeit dieser Lehrmeinung liegt unstreitig allein schon in dem Umstande, daß bereits Ripalda sie eine sententia e theologorum memoria penitus aboleta nennen konnte[2]). Thatsache ist es, daß die ältere sowohl als die spätere Scholastik im engsten Anschlusse an die Lehre der Väter den übernatürlichen Habitus als wirklich mitwirkendes Prinzip des übernatürlichen Aktes ansah. Zum Beweise dessen möge zunächst darauf hingewiesen werden, daß besonders die älteren Scholastiker die Unterscheidung zwischen zuvorkommender und mitwirkender Gnade auch auf den Habitus anwendeten. Diese Unterscheidung wäre offenbar sinnlos, falls ihr nicht die Ansicht zu Grunde läge, der Habitus sei ein physisch mitwirkendes Prinzip der übernatürlichen Akte. Daß aber wirklich die letztere Vorstellung jene Eintheilung hervorrief und zugleich auch rechtfertigt, beweisen folgende Aufstellungen des h. Thomas. Der heilige Lehrer stellt sich die Frage, ob die Gnade mit Recht in die gratia operans und cooperans eingetheilt werde. Nachdem er sodann zwischen dem divinum auxilium oder der aktuellen Gnade und dem donum habituale unterschieden und die Richtigkeit der fraglichen Unterscheidung betreffs jener nachgewiesen, sagt er betreffs des letzteren: Habitualis gratia, in quantum animum sanat vel iustificat sive gratum Deo facit, dicitur operans, inquantum vero est principium operis meritorii, quod ex libero arbitrio procedit, dicitur cooperans[3]). Zu dieser Stelle schreibt Lemos folgenden, die theologischen Anschauungen über die Wirksamkeit der habituellen Gnade scharf hervorkehrenden Commentar: Idem habitus gratiae est, qui iustificat et animam sanat, in quo ratio suae operantis gratiae consistit, et qui cum arbitrio efficit actum meritorium, in quo posita est ratio cooperationis illius, quod maiori explicatione non eget[4]). Daß der h. Thomas unter gratia operans und cooperans nicht die zuvorkommende und mitwirkende aktuelle Gnade verstehe, sagt er selbst und ergibt sich überdies aus folgender Stelle: Distinguitur igitur gratia praeveniens et subsequens, ut gratia praeveniens dicatur, qua iustificatur impius, sub-

[1]) In 1. dist. 17. a. 3. sq. [2]) L. c.
[3]) 1. 2. qu. 111. a. 2.
[4]) Panoplia gratiae, lib. 4. p. 1. tract. 8. c. 10.

sequens vero, secundum quam iustificatus operatur[1]). Zwar scheint nun Thomas diese Unterscheidung vor allem rücksichtlich der heiligmachenden Gnade geltend zu machen, die eben, wie er selbst bemerkt, mit Vorzug den Namen „Gnade" und nicht, wie der Glaube, die Liebe und die Tugenden überhaupt, einen besonderen Namen trägt, weil sie nicht, wie diese, auf eine besondere Thätigkeit hingerichtet, sondern das Grundprinzip jedweder odnungsgemäßen übernatürlichen Thätigkeit ist[2]). Wenn jedoch diese Gnade ein principium operis ist, so müssen die eigentlichen Habitus weit mehr als wirkliche Wirkursachen der Akte gefaßt werden, weil sie direct und unmittelbar mit der Thätigkeit der Potenz in Beziehung stehen und die Gnade durch sie und ihre Vermittelung ihre Mitwirkung äußert. Das lehrt wiederum der h. Thomas an einer anderen Stelle, an der er gleichfalls die in Frage stehende Unterscheidung bespricht; dort sagt er: Quamvis non immediate gratia ad opus referatur, tamen est per se causa operis meritorii, licet mediante virtute, et ideo non est inconveniens, si per operantem et cooperantem distinguatur[3]). — Diese, den älteren Theologen, wie Albert d. Gr., Alexander von Hales, Bonaventura, Durandus, Cajetan und vielen anderen, die Ruiz aufzählt[4]), sehr geläufige Unterscheidung ließen die späteren Scholastiker fallen. Zwar anerkannten sie, daß eine Gnade, die Gott in uns ohne unser physisches Zuthun wirkt, eine zuvorkommende Gnade genannt und folglich auch dem Habitus dieser Name beigelegt werden könne[5]); allein der vorzüglichste Zweck und die eigentliche Funktion der Habitus ist nach ihrer sehr richtigen Ansicht weit mehr das Mitwirken mit dem Vermögen, als ein Aufmuntern, Anlocken und Anregen zur übernatürlichen Thätigkeit, da sie in unserer Heilsordnung nothwendige Mitursachen der Heilsakte sind und nach dem gewöhnlichen Gange dieser Ordnung auch nur als solche gegeben werden[6]). Weil sie also

---

[1]) De verit. qu. 27. a. 5. ad 6.

[2]) In 2. dist. 26. qu. 1. a. 3. in corp. et ad 2; vgl. diese Zeitschrift, Jhrg. 1885, 654. n. 2.

[3]) L. c a. 5 ad 1. [4]) De praedest. etc. disp. 34. n. 7.

[5]) Habitus supernaturalis dici potest gratia operans, quatenus a solo Deo producitur sine nostro physico concursu. Ruiz, l. c. n. 5.

[6]) De potentia ordinaria simpliciter necessarii sunt habitus infusi, ut cum libero arbitrio cooperentur ad eliciendos actus meritorios sive de congruo sive condigno. At vero de lege ordinaria non

ihrem Zwecke gemäß mit unseren Vermögen bei der Entstehung der übernatürlichen und verdienstlichen Akte entweder unmittelbar, wie die eingegossenen Tugenden, oder mittelbar, wie die Gnade, mitwirken, deshalb entspricht, nach der Ansicht dieser Theologen, ihr Charakter zumeist und zunächst dem der mitwirkenden Gnade[1]). Wie diese sind sie aber deshalb auch physische Mitprinzipien der übernatürlichen Thätigkeit.

Diesem äußeren Beweise möge sich folgender anschließen. Alle Theologen lehren in vollster Uebereinstimmung, jede eingegossene Tugend sei ein Habitus[2]). Die Tugend ist eben nicht nur eine an sich bleibende Disposition ihres Trägers, sie ist auch wesentlich ein dynamisches Prinzip. Beides erhellt evident aus der allgemein festgehaltenen Definition der Tugend: Bona qualitas mentis, qua recte vivitur et nullus male utitur, quam Deus operatur in nobis sine nobis[3]). Durch die Worte: bona qualitas, wird die Tugend als eine zuständliche Verfassung ihres Trägers gekennzeichnet; die ferneren Worte: qua recte vivitur, erschließen nach Thomas den Zweck der Tugend, der kein anderer ist, als die Thätigkeit. Finis virtutis, quum sit habitus operativus, est ipsa operatio[4]). Noch deutlicher spricht Thomas an anderer Stelle, an der er ebenfalls die Richtigkeit obiger Definition nachweist, diesen Gedanken aus: Per hoc, quod dicitur, qua recte vivitur, ostenditur virtus esse principium rectae operationis[5]). Und wiederum: Vivere dicitur operatio viventis, et sic virtute recte vivitur, in quantum per eam aliquis recte operatur[6]). Ueberhaupt hebt Thomas und die Theologen insgesammt bei Entwickelung des Tugendbegriffes dieses wesentliche Moment der Tugend hervor,

---

dantur habitus ad primarium finem atque proprium munus gratiae operantis, quod est movere, excitare, adlicere et invitare liberum arbitrium, ut velit. Id. ib. n. 9.

1) Habitus dici potest gratia cooperans sive adiuvans in quantum simul cum nostro intellectu aut voluntate concurrit ad eliciendam operationem supernaturalem liberam et meritoriam, sive concurrat immediate, ut habitus fidei, caritatis et aliarum virtutum concurrunt ad proprios actus, sive mediate, ut primarius habitus iustificans et gratum faciens. Id. ib. n. 6.

2) Cf. Suarez, De grat. VI. 4. n. 2.

3) S. Thom. 1. 2. qu. 55. a. 4; Vgl. diese Zeitschrift a. a. O. S. 658.

4) Ib; cf. ib. a. 2. ad 1.

5) In 2. dist. 27. qu. 1. a. 2. ad 8.

6) 1. 2. qu. 56. a. 1. ad 1.

weil eben die Tugend wesentlich ein Habitus ist[1]), folglich bei Weglassung dieses Momentes die Begriffsbestimmung der Tugend unmöglich wird. Gregor von Valentia hält sogar mit Gabriel Biel die Behauptung, die eingegossenen, vor allem die drei theologischen Tugenden, seien Habitus, für eine adsertio ex fide certa, obwohl er mit Bannes und Soto zugesteht, die gegentheilige Behauptung involviere keine förmliche Häresie[2]). Sind aber die Tugenden Habitus, dann folgert Gregor von Valentia nach dem Vorgange des hl. Thomas mit Recht, sie seien effektive Prinzipien. Er sagt: Nam post rei potentiam et eius essentiam, a qua fluit potentia, maxime res inclinatur in actum aliquem per habitum, siquidem nulla res habet cum actu tam intrinsecam et essentialem connexionem atque habitus, ut qui suapte ratione non ad aliud institutus est, quam ut una cum potentia sit conprincipium actus[3]). Gerade in dieser innersten und unmittelbaren Naturbeziehung des Habitus zur Thätigkeit findet Suarez einen Grund mehr, warum die heiligmachende Gnade nicht Habitus genannt werde. Nachdem er gesagt, daß diese Gnade vor allen übrigen den Vorzug verdiene (principalior ceteris), weil sie das principium remotum operandi und das wurzelhafte Prinzip der Habitus sei (principium et radix aliorum habituum), fährt er betreffs der Tugenden fort: Alia igitur gratia, quae est principium proximum operationis, retinuit nomen habitus per se infusi[4]).

Die gleiche Schlußfolgerung ergiebt sich aus dem vom h. Thomas so oft wiederholten Prinzip: Habitus est perfectio potentiae. Da nämlich die Tugend wesentlich ein Habitus ist, so ist auch sie eine Vervollkommnung des Vermögens. Was aber auf einen gewissen Zweck hingerichtet ist, wird dadurch vervollkommnet, daß es eine determinirte Hinordnung zu diesem Zwecke erhält. Da nun jedes Vermögen auf die Thätigkeit, als seinen bestimmten Zweck, hingerichtet ist, so wird es dadurch vervollkommnet, daß es eine determinirte Hinordnung zu der

---

[1]) Virtus essentialiter est habitus. Hieronymus de Medicis, in 1. 2. qu. 55. a. 1. ad 2.

[2]) In 2. 2. disp. 3. qu. 1. p. 1; cf. Suarez, l. c. cap. 3. n. 5.

[3]) Ib. [4]) L. c. cap. 4. n. 2.

ihm eigenen Thätigkeit empfängt. Dies geschieht aber durch die Tugend, weil sie eine Vervollkommnung der Potenz ist[1]). Allein eine solche determinirte Hinordnung zur Thätigkeit ist nach Thomas eine adpositio adiutorii[2]) oder ein superadcrescere virtutis[3]), d. h. eine erhöhte Wirksamkeit und Tüchtigkeit der Potenz, also eine Kraftzunahme, die er selbst bündig mit folgenden Worten erklärt: Potentia fit potentior ad operandum per habitum[4]). Nicht selten weisen die Theologen zur Klarlegung dieses Fragepunktes auf das lumen gloriae hin[5]). Dieses ist nach Cardinal Franzelin zu definieren: Vis quaedam intelligendi supernaturalis omni vi naturali eminentior, superaddita intellectui beatorum et per modum habitus informans mentem eamque elevans ad intuitivam visionem[6]). Eine Erklärung, die diese Definition alterierte, nennt der Cardinal falsch und den Anschauungen der Theologen widersprechend. Nun denn, in ähnlicher Weise ist jede eingegossene Tugend eine übernatürliche, zur Vermögenskraft hinzukommende und das Vermögen zuständlich informierende Kraft, durch die es zu einer bestimmten übernatürlichen Thätigkeit erhoben wird. Die Potenz ist wesentlich ein dynamisches Prinzip und die Tugend eine Vervollkommnung der Potenz. Diese Vervollkommnung kann in nichts anderem bestehen als in der Zuführung von Thätigkeitskraft. Wie der Intellekt aus sich und aus eigener Kraft unfähig ist, Gott zu schauen, so ist überhaupt die Potenz aus sich und aus eigener Kraft unfähig zu übernatürlicher Thätigkeit. Und wie nach Thomas dem Intellekte zum Zwecke der Anschauung Gottes eine übernatürliche Disposition beigegeben werden muß (oportet, quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur) und die Erkenntnißkraft durch die göttliche Gnade einen Zuwachs erhalten muß (oportet quod ex divina gratia superadcrescat virtus intelligendi), also ein augmentum virtutis intellectivae, welches wir eben das lumen gloriae nennen[7]), statthaben muß: ebenso wird zum Zwecke der übernatürlichen Thätigkeit dem Vermögen eine übernatürliche zuständliche Disposition beigegeben, es erhält

[1]) S. Thom. 1. 2. qu. 55. a. 1. [2]) De verit. qu. 24. a. 4. ad 1.
[3]) 1. p. qu. 12. a. 5. [4]) Ib ad 1.
[5]) Cf. Suarez, l. c. cap. 5; Tanner, Theol. schol. I. disp. 2. qu. 6. dub. 4. n. 2.
[6]) De Deo. Thes. 16. [7]) . p. qu. 12. a. 5.

einen Zuwachs an Thätigkeitskraft, ein augmentum virtutis agendi, das wir übernatürlichen Habitus oder eingegossene Tugend nennen. Wie endlich das lumen gloriae nothwendig als principium videndi gedacht werden muß[1]), so ist auch jeder andere übernatürliche Habitus ein principium agendi.

Dieser Beweis gewinnt durch folgende, gleichfalls dem h. Thomas entnommene Erwägungen eine tiefere Begründung. Eine aktive Potenz, sagt Thomas, vermag nur dann in vollkommener Weise ihre Thätigkeit zu verrichten, wenn diese ihr connatural ist, d. h. wenn nach Art der Natur selbst eine ständige Beschaffenheit oder Form das Prinzip dieser Thätigkeit ist[2]). Darum sehen wir auch, daß Gott, der alle Dinge den ihnen gesetzten Zwecken zuführt, jedwedem einzelnen Dinge derartige Beschaffenheiten oder Formen mittheilt, durch die es eine Hinordnung und Neigung zu seinem Zwecke in sich trägt. Damit also auch unser Vermögen, das aus sich vollständig unfähig ist zu übernatürlicher Thätigkeit, diese in vollkommener und somit connaturaler Weise vollziehe, gibt Gott zu diesem Vermögen eine Beschaffenheit oder Form, als das Prinzip jener Thätigkeit, hinzu, und diese Formen sind die eingegossenen Tugenden[3]).

Aus derselben Analogie zwischen der Ordnung der Natur und der Ordnung der Gnade gewinnt der heilige Lehrer auch folgenden, für den gegenwärtigen Zweck sehr brauchbaren Beweis. Wie sich, sagt er, die Potenzen zur Seele verhalten, so verhalten sich die eingegossenen Tugenden zur heiligmachenden Gnade. Wie jene in der Ordnung der Natur die Prinzipien der Thätigkeit sind, so sind diese in der Ordnung der Gnade mit den Potenzen die Prinzipien übernatürlicher Thätigkeit[4]). Und wie die Seele das Prinzip der Lebensthätigkeit ist vermittelst der Potenzen, so ist die Gnade das Prinzip der übernatürlichen, verdienstlichen Werke vermittelst der Tugenden[5]).

---

[1]) Qualitas tanquam forma et principium videndi. Bannez, in 1. p. qu. 12. a. 5.

[2]) Nullus actus perfecte producitur ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, quae sit principium actionis.

[3]) 2. 2. qu. 23. a. 2; cf. 1. 2. qu. 51. a. 4; qu 62. a. 1.

[4]) Sicut ab essentia animae effluunt eius potentiae, quae sunt operum principia, ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animae, per quas potentiae moventur ad actus.

[5]) 1. 2. qu. 110. a. 4. ad 1.

Auf diese Weise stellen sich uns das übernatürliche Endziel des Menschen und die zu dessen Erreichung nothwendigen Mittel im passendsten Verhältnisse dar. Die subjektive Glückseligkeit des Menschen besteht in der höchst entwickelten, übernatürlichen Thätigkeit seiner Vermögen. Durch Akte der gleichen Ordnung strebt der Mensch nach der Erreichung dieser seiner Glückseligkeit. Im Jenseits wird ihm zur Vollziehung des ihn beseligenden Aktes der Anschauung Gottes das lumen gloriae zu Theil; hier werden ihm die der übernatürlichen, zweckentsprechenden Thätigkeit proportionierten Habitus verliehen. Jenes wie diese sind als ein adiutorium supernaturale anzusehen[1]). Hier wie dort vollzieht sich die vitale Thätigkeit zufolge eines das natürliche Vermögen zuständlich informierenden und dessen Thätigkeit erhöhenden und unterstützenden Prinzips[2]).

Diese Beweismomente werden noch verstärkt durch einen Einblick in einige Controversfragen, die in den alten Schulen mit viel Aufwand von Fleiß und Scharfsinn geführt wurden. Einige Theologen gingen so weit, daß sie den Habitus als die Totalursache des übernatürlichen Aktes seiner Vitalität nach gefaßt hinstellten. Um diese ohne Zweifel höchst sonderbare Ansicht zu rechtfertigen, unterschieden sie eine doppelte Vitalität, eine entferntere und eine nähere, je nachdem dieselbe auf ihr entfernteres oder näheres Prinzip zurückbezogen werde. Die entferntere Vitalität des übernatürlichen Aktes ist von der Potenz abzuleiten, der Habitus dagegen ist die ausschließliche Ursache oder das Prinzip der näheren Vitalität dieses Aktes. So stellt beispielsweise Alvarez folgende These auf: Vitalitas proxima respectu visionis beatificae tota procedit a lumine gloriae tanquam a principio formali; et idem dicendum de vitalitate, quae reperitur aliis in actibus supernaturalibus fidei, spei et caritatis[3]). Diese Lehrmeinung fand entschiedene Gegner, so namentlich an Molina, Valentia, Suarez, Vasquez u. A. Vor allem bestritten sie die „neu erfundene" Unterscheidung zwischen entfernterer und näherer Vitalität. Die Vitalität, sagen sie, von der hier einzig nur die Rede sein kann, ist nichts anderes, als die Thätigkeit selbst in ihrer Abhängigkeit vom Lebensprinzipe aufgefaßt[4]). Die übernatürlichen Akte sind eben vitale Akte, inwiefern sie von einem Lebensprinzipe erzeugt sind. Diese ihre Vitalität ist aber nicht ein Doppeltes, sondern die eine und einfache Abhängigkeit von ihrem adäquaten Prinzip. Dieses Prinzip kann man freilich als ein doppeltes, als ein entfernteres und ein näheres auf-

---

[1]) Cf. Card. Franzelin, l. c. n. 3. [2]) Cf. Suarez, l. c. cap. 4. n. 8.

[3]) De auxil. lib. 7. disp. 64.

[4]) Vitalitas actualis, i. e. ut actum denominat in praesenti vitalem seu vitaliter exercitum, non potest esse aliud nisi illamet actio, quatenus est dependentia a principio vitae. Suarez, l. c. cap. 5. n. 4.

fassen, und dieses nähere kann wiederum ein mehrfaches sein; allein die Abhängigkeit des Aktes von seinem Prinzip ist schlechthin ein Einfaches, denn der Akt hängt nicht theils von diesem, theils von jenem Prinzip ab, sondern er hängt ganz und wesentlich vom entfernteren Prinzip sowohl als vom näheren ab, und es findet sich nichts in ihm, das nicht vom entfernteren Prinzip sich herleitete, sowie sich auch nichts in ihm findet, das nicht vom näheren Prinzip herstammte. Diese Prinzipien heißen darum auch nicht Theilprinzipien rücksichtlich des Verursachten oder des Aktes, sondern nur rücksichtlich ihrer Ursächlichkeit. — Endlich muß jene entferntere Vitalität, die der übernatürliche Akt von der Potenz haben soll, doch etwas sein, was sich im Akte selbst vorfinden und nachweisen läßt, sonst wäre ja kein Grund vorhanden, den Akt in Rücksicht auf diese Vitalität, bezw. deren Prinzip, einen Lebensakt zu nennen. Nun ist aber der übernatürliche Akt wesentlich übernatürlich; es findet sich kein Moment in ihm, wie auch jene Theologen selbst zugestehen, das nicht übernatürlich wäre. Es muß also auch jene entferntere Vitalität des Aktes übernatürlich sein, und dieß um so mehr, als sie dem Akte nicht minder wesentlich ist, als die nähere. Wie soll aber die Potenz aus sich und aus eigener Kraft das Prinzip irgend eines Uebernatürlichen zu sein vermögen? Kurz, Potenz und Habitus sind das einheitliche Prinzip des übernatürlichen Aktes in der Weise, daß die Potenz zufolge des Habitus die physische Kraft in sich trägt, übernatürlich thätig zu sein. Das ist es, was Thomas lehrt in den bereits angeführten Worten: Potentia fit potentior ad operandum per habitum[1]).

Strittig war sodann die Frage, ob man sich die Mitwirkung der Potenz als ein unmittelbares oder als ein mittelbares Einwirken auf die Entstehung des übernatürlichen Aktes zu denken habe. Der Lösung dieser Frage widmet Ripalda eine gedehnte Abhandlung[2]). Er tritt mit Berufung auf die älteren Scholastiker, besonders den h. Thomas, und gestützt auf das Ansehen eines Molina, Valentia, Suarez, Vasquez, für den Satz ein, daß die Potenz mit dem Habitus und von ihm unterstützt unmittelbar den übernatürlichen Akt setze. Und in der That, der fragliche Akt ist wesentlich ein übernatürlicher Akt und zugleich ein Lebensakt. Diese begrifflich geschiedenen Momente sind ontologisch Eines, nämlich der individuelle Akt selbst. Dieser ist eben wesenhaft ein übernatürlicher Lebensakt. Als solcher hat er aber die Potenz und den Habitus in ganz gleicher Weise als sein einheitliches, unmittelbares Prinzip zur Voraussetzung. Denn der Habitus ist in seinem Unterschiede von der Potenz betrachtet kein vitales Prinzip, wie auch das Vermögen in seinem Unterschiede vom Habitus betrachtet, kein übernatürliches Prinzip ist[3]). Da nun

---

[1]) Literaturangaben über diese Controverse finden sich bei Tanner I. disp. 4. qu. 6. dub. 4.

[2]) L. c. disp. 30.

[3]) Daß der Habitus kein vitales Prinzip sei, beweisen folgende Deduktionen Ripalda's bis zur Evidenz: Habitus supernaturalis non convenit naturae rationali ab intrinseco, sed ab extrinseco, quum natura neque intrinseca sua activitate illum obtineat neque in-

der Akt übernatürlicher Lebensakt ist, so muß diese seine Seinsvollkommenheit in seinem unmittelbaren Prinzip sich vorfinden. Dieses muß also ein übernatürliches Lebensprinzip sein. Aus einem solchen allein kann sich die Vitalität und Uebernatürlichkeit des Aktes herleiten. Mit andern Worten, die Potenz ist zugleich mit dem Habitus und durch ihn das unmittelbare Prinzip übernatürlicher Thätigkeit. — Auch diese Controverse beleuchtet die in Behandlung stehende Frage nach der Wirksamkeit des übernatürlichen Habitus.

Zum Schlusse mögen noch folgende Erwägungen Platz finden. Die Theologen lehren übereinstimmend, die übernatürlichen Habitus verliehen uns das Können schlechthin (dant posse simpliciter). Gott gibt uns, wie wiederum nach Suarez die Theologen gemeinhin lehren[1]), diese Habitus zu dem Zwecke, daß wir in connaturaler Weise übernatürlich thätig zu sein vermögen. Alles, was von Natur aus eine Bestimmung zur Thätigkeit in sich trägt, ist, soweit dieß überhaupt angeht, nach Gottes weiser Anordnung durch innere, dieser Thätigkeit proportionierte Prinzipien zur Vollziehung eben dieser Thätigkeit ausgerüstet. Wie nun der Mensch ein übernatürliches Endziel hat, so ist er auch zu übernatürlicher Thätigkeit bestimmt, und die dieser Thätigkeit proportionierten Prinzipien sind die übernatürlichen Habitus. Daher sind diese in der Art, wie Vasquez sich ausdrückt, die propriae causae der übernatürlichen Akte, daß keine übernatürliche Thätigkeit in connaturaler Weise sich zu vollziehen vermag ohne das Mitwirken des Habitus, wiewohl Gott selbstverständlich diese Mitwirkung durch einen anderweitigen Succurs zu ersetzen vermag, wie dieß beispielsweise bei den der Rechtfertigung vorangehenden übernatürlichen Akten der Fall ist[2]). Demnach verleihen die über-

trinseca exigentia acquirat illum. Principium autem vitale debet convenire naturae viventi ab intrinseco per aliquam efficientiam aut exigentiam ipsius, siquidem debet esse ratio, per quam vivens se ipsum movet ab intrinseco, ut refert communis definitio principii vitalis. Est enim vivere ab intrinseco se movere, postquam vivens in suo statu naturali constitutum est. Ergo habitus supernaturalis non est principium vitale, ac proinde simul cum habitu debet esse potentia naturalis principium proximum vitalis actus. L. c. n. 57.

[1]) Communiter theologi docent. L. c. cap. 4. n. 11.

[2]) Dantur nobis (habitus infusi) ad ipsam substantiam operationis tanquam propriae causae illius, ita ut sine illis aut sine auxilio

natürlichen Habitus im eigentlichsten Wortsinne das Können, inwieweit eben letzteres ein Prinzip, das die Thätigkeit bleibend vermittelt, zur Voraussetzung hat. Noch deutlicher erhellt diese Wahrheit aus dem Vergleiche des übernatürlichen Habitus mit dem natürlichen. Dieser hat das Können zur Voraussetzung. Das Vermögen, das sein Träger ist, hat in sich und aus sich die Tüchtigkeit und Kraft zur Setzung von Akten, die jenen, welche aus der Mitwirkung des Habitus entstehen, der Substanz nach gleich sind. Der natürliche Habitus selbst erzeugt sich aus Akten, die das Vermögen aus sich hervorbringt; er gibt darum auch der Potenz nicht das Können schlechthin, sondern ein leichteres und fertigeres Können. Der übernatürliche Habitus dagegen erzeugt sich nicht aus den Akten der Potenz; die Akte, die ihm entsprechen, sind wesentlich verschieden von den Akten, welche die Potenz aus eigner, angeborner Kraft setzt; die Potenz ist aus sich vollständig unfähig zum Vollzug der Thätigkeit, die sie zufolge dieses Habitus ausübt; dieser vielmehr ist es, der ihr die Kraft und Tüchtigkeit zu übernatürlicher Thätigkeit zuführt; er hat also nicht das Können zur Voraussetzung, sondern gibt gerade dieses Können[1]). Hieraus ersieht man auch, warum und in welchem Sinne diese Habitus Potenzen genannt werden können. Sie bringen eben nach Art der wirklichen Potenzen das Können mit sich. Allein Potenzen im eigentlichen Wortsinne sind sie selbstverständlich nicht, da die eigentliche Potenz ein dem innersten Wesen ihres Trägers entsprechendes, von diesem gefordertes Lebensprinzip ist[2]). Daher sagen die Theologen auch, der Habitus läge gleichsam in der Mitte zwischen der Potenz und dem Akte, er sei Ausrüstung der Potenz oder ein complementum potestatis[3]), und somit könne er rücksichtlich des actus secundus oder der Thätigkeit actus

supernaturali supplente vices illorum, non possimus tales actus supernaturales elicere. Vasquez, l. c. disp. 83. c. 1.

[1]) Alii vero sunt habitus, qui natura sua per actus comparari non possunt, quia ipsorum actus naturales vires potentiarum excedunt; et hi habitus dare possunt potentiis vires ad agendum et ideo dicuntur dare posse. Suarez, l. c.

[2]) Habitus gerit munus potentiae, quia tribuit naturae simpliciter posse; potentia tamen absolute non dicitur, quia haec sonat facultatem naturae vitalem et ab intrinseco convenientem etc. Ripalda, l. c. sect. 29. n. 160.

[3]) Suarez, l. c. n. 12.

primus genannt werden[1]). Kurz faßt Alvarez das Gesagte in die Worte: Habitus efficaciter constituit potentiam in actu primo, tribuens illi virtutem operativam ipsamque qualificans[2]).

Gleichwie nun auch diese Erörterung bezeugt, daß der Habitus als effektives Prinzip gedacht werden müsse, so stellt gerade sie uns gleichsam direkt vor die Frage, wie dieser Thatsache gegenüber der Satz wahr bleibe: Ohne wirkliche Gnade kommt kein übernatürlicher Akt zu stande. Daß dieser Satz auch bezüglich des Gerechten seine volle Wahrheit bewahre, scheint aus folgenden Worten des Tridentinums sich unzweifelhaft zu ergeben: Christus Jesus, tanquam caput in membra et tanquam vitis in palmites, in ipsos iustificatos iugiter virtutem influit, quae virtus bona eorum opera semper antecedit et comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent[3]). Diese Lehre, die überdies die der Väter und der älteren Scholastik ist[4]), scheint jedoch mit der Lehre von der physischen Causalität der Habitus derart unvereinbar zu sein, daß man nach einer von Duns Skotus angedeuteten, wenn auch von ihm widerlegten Lehrmeinung annehmen möchte, der Habitus könne nicht als dynamisches Prinzip gedacht werden, weil eben unter dieser Annahme die Nothwendigkeit der aktuellen Gnade sich nicht mehr erweisen lasse, er müsse vielmehr als ein decor naturae, wie Skotus sich ausdrückt[5]), oder als eine Dignität unserer Vermögen aufgefaßt werden, zufolge deren Gott bewogen wird, dem Besitzer des übernatürlichen Habitus die aktuelle Gnade zu verleihen, ähnlich wie der sakramentale Ritus der Grund ist, warum Gott die sakramentale Gnade spendet. Allein der Begriff der eingegossenen Tugend fordert, daß der Habitus als dynamisches Prinzip aufgefaßt werde. Es genügt uns überdies

---

[1]) Habitus dicitur actus primus et operatio actus secundus. S. Thom. 1. 2. qu. 49. a. 3. ad 1. — Was Card. Franzelin bezüglich des lumen gloriae sagt, läßt sich voll und ganz auf unsere Frage anwenden: Comparando lumen et visionem, visio ut actus secundus supponit actum primum et ex eo connaturaliter consequitur; supponit nimirum mentem informatam ac elevatam viribus supernaturalibus ad ipsam visionem intuitivam. L. c.

[2]) L. c. disp. 80. [3]) Sess. 6. cap. 16.

[4]) Cf. Ruiz, l. c. disp. 51. sect. 7. sq.

[5]) In 4. dist. 17. qu. 2.

das Ansehen der größten, ja aller Theologen, und die von ihnen beigebrachte Begründung, diese Wahrheit festzuhalten. Und während für jene von Skotus angedeutete Hypothese unter den späteren Schriftstellern schwerlich irgend ein Vertreter namhaft gemacht werden könnte, stehen nicht wenige, selbst nachtridentinische Theologen für die Behauptung ein, der Gerechte bedürfe nicht zu jedweder übernatürlichen Thätigkeit der aktuellen Gnade, es genüge hierzu der seinem Stande entsprechende und gebührende concursus generalis, oder, wie andere sich ausdrücken, ein von der Natur nicht geforderter, aber dem Gnadenstande gebührender göttlicher Beistand[1]). Nichts-

[1]) Als Anhänger dieser Lehrmeinung werden in der Regel angeführt Cajetan, Ruard Tapper, Vega, Soto, Zumel, Molina, Valentia, Bellarmin u. A. (cf. Ripalda l. c. disp. 106. sect 3; Ruiz, l. c. sect. 10). Warum also gerade Molina (cf. Concordia, disp. 41. coll. disp. 7.) auch wegen dieser seiner Aufstellungen zumeist der Gegenstand heftiger Angriffe werden mußte (cf. Lemos, l. c lib. 4. tract. 1. cap. 1; Alvarez, Operis de auxiliis summa, lib. 3. cap. 24.) ist aus rein sachlichen Gründen kaum erklärlich, besonders da ja auch Cajetan, von dem Suarez behauptet, er stehe aperte für diese Lehre ein (De grat. lib. 3. c. 8. n. 5.), und andere zeitgenössische Theologen als Anhänger dieser Auffassungen galten. Uebrigens vertritt auch Godoy O. Praed. mit Berufung auf Cajetan diese Lehransicht, nur daß nach ihm der concursus generalis selbstverständlich prädeterminierend wirkt (cf. in 1. 2. qu. 109. disp. 44. § 1.) Fußend auf Godoy und gleichfalls unter Berufung auf Cajetan und Molina stellen die Salmanticenser ebenfalls eine gleichlautende These auf (Curs. theol. tom. 5. tract. 14. qu. 109. disp. 3. dub. 10. § 2). — Daß dagegen Gregor von Valentia nicht zu den Vertretern dieser Lehrmeinung gezählt werden könne, wie auch Suarez bemerkt, bezeugt folgende Stelle, die seinen Standpunkt klar kennzeichnet: Motus illi, quibus continetur gratia vocans et excitans, non solum habent locum in prima iustificatione, sed etiam in progressu post acceptam iustitiam Quamquam tunc quidem non nominatur proprie vocatio, sed quum mens hominis excitatur, ut sese primo a peccatis ad Deum convertat. Postea vero solet adpellari haec gratia communiori vocabulo auxilium divinum ad progrediendum in iustitia vel gratia adiuvans (in 1. 2. disp. 8. qu. 3 p 3.) In ähnlicher Weise dürften sich auch die Worte Bellarmin's deuten lassen: Homo iustus non indiget nova gratia excitante, sed solum adiuvante (De grat. et lib. arb. lib. 6. cap. 15. sent. tert. decima). Hierher gehört auch, was P. Palmieri bemerkt: Etsi ad omnes actus gratia praeveniens dicatur necessaria, non eo ipso dicitur necessaria nova gratia praeveniens ad singulos actus, etiam hominis non iusti; illud enim sine isto dari potest. Nam in serie continuata actuum

destoweniger ist entschieden das Gegentheil festzuhalten, nämlich: Ad quemlibet actum salutarem etiam in iusto requiritur gratia actualis, qua excitetur ad agendum[1]). Die tiefste philosophisch-theologische Begründung dieses Satzes scheint mir der h. Thomas in folgenden Worten zu bieten: Habitus est actus quidam, in quantum est qualitas, et secundum hoc est principium operationis; sed est in potentia per respectum ad operationem, unde habitus dicitur actus primus et operatio actus secundus[2]). Der Habitus ist also, weil er eine zuständliche, auf die Thätigkeit hingerichtete Beschaffenheit des Vermögens ist, eine Seinswirklichkeit oder ein Actus und ein dynamisches Prinzip, wie das Vermögen selbst; gleich diesem aber ist er actus primus und geht bei seiner Bethätigung, gleich dem Vermögen, von der Potenz zum Akte über. Schon Aristoteles unterschied diesbezüglich zwischen ἔχειν und μὴ ἐνεργεῖν[3]) und lehrte, daß der Besitzer des Habitus καὶ τότε δυνάμει πως sich verhalte[4]), und einem Schlafenden (τῷ καθεύδοντι) vergleichbar sei[5]). Die scholastischen Philosophen und Theologen verweisen häufig auf diese Lehre des Stagiriten und namentlich auf den erwähnten Vergleich, finden aber auch gerade hierin den triftigsten Beweis für die Nothwendigkeit der erweckenden Gnade betreffs des Gerechten. So sagt beispielsweise Suarez bezüglich des Habitus und dessen, was er mit sich führt: Non transcendit statum dormientis, ut sic dicam, seu statum potentiae in actu primo, qui semper est imperfectus et potentialis respectu actus secundi; ergo non

---

salutarium, quorum praecedens determinat consequentem, singuli subsequentes ex gratia Dei praeveniente et praeparante voluntatem fiunt, nec tamen nova intercedit gratia praeveniens. Nec ulla eius adparet necessitas; nam non requiritur ut elevans, quum per priorem actum sit elevata facultas possitque manere ea elevatio, quando actus prior cum posteriore continuatur illumque determinat. Nec requiritur ut excitans voluntatem ad agendum, quia voluntas in actu deliberato exsistens satis est excitata formaliter ad alios actus, qui cum eo connexi sunt. Hoc sensu accepta defendi potest sententia Bellarmini, scilicet non indigere iustum ordinarie nova gratia excitante. De gratia divina actuali (Galopiae 1885), thes. 28. p. 208.

[1]) Wirceb. De grat. act. cap. 2. art. 2. n. 292; cf. Gotti, Theol. schol. II. tract. 6. dub. 10. 2. sq.

[2]) 1. 2. qu. 49. a. 3. ad. 1. [3]) De anima II. 1.

[4]) Ib. III. 4. [5]) Ethic. I. 8.

obstante habitu manet eadem necessitas excitantis gratiae[1]). Durch diesen Gedanken gewinnt auch folgender von Vasquez[2]), Ripalda[3]) und neuerdings von Palmieri eingeschlagene Beweisgang eine tiefere Begründung. Jeder übernatürliche, wenn auch durch Mitwirkung des Habitus sich vollziehende Heilsakt benöthigt einer vorangehenden Erkenntniß und einer dieser entsprechenden Willensanregung. Diese Erkenntniß und Willensanregung sind aber übernatürlich, weil sie gleichsam die Anfänge einer freien übernatürlichen Thätigkeit sind und sonach der gleichen Ordnung, wie diese, angehören müssen[4]). Folglich sind sie aber auch aktuelle Gnaden[5]). Prius est cogitare, quam credere, velle aut operari, sagt der h. Augustin; sed sancta cogitatio est gratia Dei, fügen die Wirceburgenses hinzu[6]). Ueberdies können der Intellekt und der Wille trotz ihrer Erhebung in natürlicher Weise thätig sein, wie sie ja auch ungeachtet ihrer Habitus zu sündigen vermögen; es kann also der Intellekt den ihm vorgestellten Gegenstand in natürlicher Weise, soweit dieß angeht, erfassen und der Wille diesen Gegenstand ebenso anstreben. In diesen Potenzen liegt sonach trotz der Erhebung kein so hinreichend bestimmender Grund vor, daß sie infolge dessen eher übernatürlich, als natürlich thätig wären. Diese Bestimmung kann und darf auch nicht lediglich von der Willensfreiheit hergeleitet werden. Denn die Willensentscheidung hat unfreie Akte zur Voraussetzung; diese aber müssen in unserem Falle übernatürlich sein. Auch kann der Wille sich allerdings für diesen oder jenen Akt entscheiden, ob aber dieser oder jener Akt übernatürlich sei, das ist in letzter Linie einzig nur vom Urheber der Gnade abhängig[7]). In sehr zutreffender Weise begründet der h. Thomas diese Abhängigkeit. Die eingegossenen Tugenden, sagt er, sind nicht eine plena possessio des Menschen, wie dieß betreffs seiner natürlichen Vermögen der Fall ist. Darum ist auch die Thätigkeit, die der Mensch

---

[1]) L. c. n. 28.
[2]) In 1. 2. disp. 185. c. 8.
[3]) L. c. sect 3.
[4]) Quae naturalia sunt, non possunt excitare hominem ad actum supernaturalem. Wirceb., l. c. n. 295.
[5]) Cf. Palmieri l. c. n. 4.
[6]) L. c. n. 292. IV.
[7]) Cf. Palmieri, l. c. — Betreffs des Axioms: Habitibus utimur sicut volumus, sagt Cardinal Gotti: Hominem posse, quando vult, sed ut velit, voluntas eius praeparatur a domino. L. c. § 3. Cf. Mazzella De virt. infus. disp. 1. art. 9. n. 175.

zufolge der ihm eingegossenen Tugenden zu vollziehen vermag, verschieden von der Thätigkeit, zu der er durch seine Vermögen befähigt ist. Zum Gebrauche dieser bedarf er allerdings auch einer Mitwirkung Gottes, aber nichtsdestoweniger ist er durch sich selbst thätig, dagegen kann er trotz der eingegossenen Tugenden nicht durch sich selbst übernatürlich thätig sein, sondern bedarf hierzu einer Anregung Gottes, ähnlich wie der Mond, um leuchten zu können, des Lichtes der Sonne bedarf[1]). Die Gebrauchsgewalt also, die unseren Vermögen über die eingegossenen Tugenden zukommt, ist nach dem Ausdruck der Schule eine potestas obedientialis, wie ja auch das Vermögen selbst nur zufolge seiner potentia obedientialis der Träger einer solchen Tugend werden konnte. Wie nun die Verwirklichung dieser Seinsmöglichkeit ihrer Natur nach ein Eingreifen Gottes erforderte, so erfordert auch die faktische Bethätigung jener Gewalt eine Anregung Gottes oder die gratia excitans, die eben darum Suarez sehr bezeichnend das principium proximum actus virtutis infusae nennt[2]).

---

[1]) Prima (perfectio naturalis) habetur ab homine quasi plena possessio, secunda autem (perfectio supernaturalis per virtutes theologicas) habetur quasi imperfecta, imperfecte enim diligimus et cognoscimus Deum. Manifestum est autem, quod unumquodque, quod perfecte habet naturam vel formam aliquam aut virtutem, potest per se secundum illam operari, non tamen exclusa operatione Dei, qui in omni natura et voluntate interius operatur. Sed id, quod imperfecte habet naturam aliquam vel formam aut virtutem, non potest per se operari nisi ab altero moveatur, sicut sol, quia est perfecte lucidus, per se ipsum potest illuminare, luna autem, in qua est imperfecte natura lucis, non illuminat nisi illuminata. 1. 2. qu. 68. a. 2; vgl. diese Zeitschrift 7, 1883, 1?8.

[2]) L. c. cap. 10. n. 12.

Anm. Heft 2, S. 295, Z. 12, soll es statt natürlich übernatürlich heißen.

„Die Lehre der zwölf Apostel,“ eine Schrift des ersten Jahrhunderts.

Von Karl München S. J.

Ueber dieses von dem Erzbischof Bryennios aufgefundene, merkwürdige Schriftstück hat Bickell bereits in einem früheren Jahrgang dieser Zeitschrift (1884, 400 ff.: „Lehre der zwölf Apostel“)[1]) sich kurz ausgesprochen und dieselbe zur Klarstellung der altchristlichen Liturgie zu benützen gesucht. Die nun folgende Abhandlung hat den Zweck, unsere Leser über den augenblicklichen Stand der Dinge bezüglich dieser viel umstrittenen Schrift zu unterrichten, einige Anhaltspunkte für die richtige Beurtheilung der schwebenden Fragen vorzulegen und auf diese Weise die Bedeutung und den Werth der „Apostellehre“ in etwa darzuthun.

Die Frage, welche sich naturgemäß in den Vordergrund drängt, ist die Frage nach der Abfassungszeit. Ueber dieselbe sind indessen bis jetzt die Ansichten sehr getheilt. Sabatier (La didaché ou l'enseignement des douze apôtres, Paris 1885, pg. 150 sq.) läßt die „Apostellehre“ wo möglich noch vor den großen Missionsreisen des h. Paulus geschrieben sein, also etwa zwischen 40 und 50 n. Chr.; P. Cornely (Introductio in U. T. libros sacr. Vol. I. pg. 214) verlegt die Entstehungszeit in den Anfang der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts.

---

[1]) Vgl. Bickell's Art. Liturgie in Kraus' Realencyklopädie, Bd. II. besonders S. 311.

Als dem ersten Jahrhundert überhaupt noch angehörig betrachten das Schriftstück Schaff (The oldest Church-Manual 1885), Aberle (Lit. Rundschau 1885, S. 257 ff.), Funk (Lit. Rundschau a. a. O., S. 231 und Tübinger Theol. Quartalschrift, Bd. 66, S. 401 ff.), Zahn, Bickell u. s. w.; dem zweiten Jahrhundert weisen dasselbe zu: Harnack und v. Gebhardt (Texte und Untersuchungen 1884. 2. Bd. Heft 1. Proleg. S. 158 ff.), Holtzmann (Jahrbücher für protest. Theolg. 1885. I. S. 154—166) u. A. Für das dritte Jahrhundert oder wenigstens das Ende des zweiten stimmt Krawutzki (Tübinger Theolog. Quartalschr. Jahrg. 66. S. 585 ff.). Dieser Ansicht tritt auch Hilgenfeld bei.

Wie aus dem Vorhergehenden erhellt, hat man sich über eine bestimmte Abfassungszeit noch nicht entschieden. Zur Aufhellung dieser Frage dienen hauptsächlich drei Mittel: Aeußere Zeugnisse, welche sich auf unsere Apostellehre zu beziehen scheinen; Schriften verwandten Inhaltes, deren Abfassungszeit einigermaßen sicher ist, endlich innere Gründe, oder das Zeugniß, welches die Didache selbst für ihr Alter ablegt. Beginnen wir mit dem letzten Punkte.

A. Innere Gründe.

Eine bestimmte und unzweifelhafte Angabe über Verfasser und Zeit enthält die doctrina duodecim apostolorum nicht. Somit erübrigt nur, daß man aus dem Inhalt derselben, d. h. besonders aus den Verhältnissen, welche sie bespricht, auf die Zeit der Abfassung schließt. Ein solcher Schluß, das liegt auf der Hand, bietet im Allgemeinen zwar keine absolute Gewißheit, jedoch immerhin einige Wahrscheinlichkeit. Auch ist man auf diese Weise meistens nur in den Stand gesetzt, die Zeitperiode zu bestimmen, für welche der Inhalt paßt, einen Zeitpunkt jedoch blos insofern, als man die Grenzen angeben kann, zwischen denen die Abfassungszeit anzusetzen ist. Erst der Werth der äußeren Bezeugung kann hier entscheidend sein und die Wahrscheinlichkeit eventuell zur Gewißheit machen. Unter dieser Rücksicht soll die folgende Erwägung angestellt sein und unter derselben auch beurtheilt werden. Diese innere Bezeugung der Didache ist eine solche, daß manche Kritiker gerade mit Rücksicht darauf geneigt sind, die Entstehungszeit der Didache möglichst nahe an die apostolischen Zeiten zu verlegen. Zur besseren

Uebersicht und ruhigeren Beurtheilung möge diese Erwägung um zwei Sätze sich gruppiren.

1. In dem objectiv vorliegenden Inhalt der Didache ist Nichts enthalten, was nöthigte, sie später als das Jahr 100, ja später als 70 zu datiren.

Eingehend hat sich unter anderen Harnack (S. 161 ff.) mit der Frage beschäftigt, welches Alter man der Didache im Hinblick auf ihren Inhalt beilegen müsse. Dabei geht er von der Annahme aus, unsere Didache berücksichtige überall ganz concrete Verhältnisse, sei somit ein getreues Bild ihrer Zeit. Sein Urtheil über die Abfassungszeit glaubt er dahin aussprechen zu müssen, daß zwar „nicht wenige Beobachtungen der Annahme des höchsten Alters günstig seien, andere jedoch derselben widersprechen und somit zur Revision der zuerst gemachten Beobachtung auffordern. Diese anderen „Beobachtungen — es sind nur die sichersten aufgeführt — lassen die Annahme nicht mehr zu, daß die Didache vor dem Zeitalter Hadrian's niedergeschrieben ist" (Proleg. S. 160 und 169).

Welches also wären diese „sichersten Beobachtungen?"

„Die Didache zeigt," sagt Harnack, „daß im Stande der Apostel[1]) und Propheten eine Corruption ausgebrochen ist, welche strenge Schutzmaßregeln nothwendig macht." Diese „Beobachtung" also soll die Zeit vor Hadrian ausschließen. Zugegeben einmal, nach der Darstellung der Didache sei eine Corruption im Stande der Apostel und Propheten ausgebrochen, folgt dann daraus, man habe dieselbe in die Zeit nach Hadrian zu verlegen? Apostel, Propheten und Lehrer existirten schon um die Mitte des ersten Jahrhunderts. Nun wird Niemand behaupten wollen, es habe wenigstens 70 Jahre bedurft, bis einige derselben es sich beikommen ließen, ihr Amt zu mißbrauchen, um Geldgeschäfte zu machen. Die apostolische Literatur weiß schon viel früher von derartigen Bestrebungen und das in Gemeinden, die eben erst von einem der zwölf Apostel gegründet waren. II. Cor. 11, 5—21; 12, 13 ergeht sich der

[1]) Es sei hier gleich bemerkt, daß der Name „Apostel" an dieser Stelle nicht die Zwölfe bedeutet, sondern solche wandernde Lehrer, welche, ohne festen Wohnsitz das Christenthum überallhin trugen gemäß dem Beispiel der Zwölfe.

h. Paulus in so scharfen Ausdrücken gegen diese „Pseudoapostel", daß er nicht ansteht, sie als Handlanger Satans zu bezeichnen. An derartige Bestrebungen mahnen seine Worte in I. Thess. 2, 5 ff. Vor solchen Dienern des Heiligthums warnt er Timotheus (I. Tim. 3, 8; 6, 5 ff.) sowie Titus (Tit. 1, 7 ff., bes. 11.). In gleichem Sinne warnt und mahnt der h. Petrus (I. Pet. 5, 2; II. 2, 2); und Judas (Jud. 16).

Weitentfernt somit, die Zeit vor Hadrian auszuschließen, paßt jene Schilderung der Didache mit Namen und Inhalt genau auf die apostolische Zeit.

Dieses Ergebniß ist um so sicherer, als die obige Behauptung Harnacks, von der wir ausgegangen, nicht einmal den Anschauungen der Didache entspricht. Versteht nämlich Harnack — und das muß er, wenn der Grund beweisen soll — jene Corruption dahin, daß sie sich im Stande der Apostel und Propheten von innen heraus entwickelt habe und somit eine bedeutende Zeit der Entwickelung fordere, um auf dieser Tiefe anzukommen, so ist sie einfach zu verneinen. Harnacks Annahme scheitert schon an einer inneren Schwierigkeit. Allerdings bezwecken die prophetischen Charismen zunächst das Beste der Kirche, nicht aber des Einzelnen, dem sie verliehen werden, und können darum auch unwürdigen Personen gegeben werden (Matth. 7, 22 ff.), allein daß Gott dauernd diese außerordentlichen und freien Geschenke an solche verleiht, die ebendieselben zum eigenen Verderben und gerade zum Nachtheil der Gläubigen mißbrauchen, läßt sich schwer mit der Providenz in der Leitung Seiner Kirche vereinigen. Vollends tritt der Widerspruch zu Tage, wenn man bedenkt, daß der heilige Geist gerade da und dann dieses sein außerordentliches Wirken entfalten soll, wo es direct als Mittel zur Verwirklichung betrügerischer Absichten mißbraucht wird. Mit andern Worten, der heilige Geist gibt doch wohl nicht jenen falschen Propheten die Erleuchtung und den Antrieb zu unerlaubten, verwerflichen Handlungen (I. Thess. 5, 19—22). Unsere Didache ebensowohl wie der Hirt des Hermas (Mand. XI, 8.) sind darum weitentfernt, das kirchliche Prophetenthum in dieser monströsen Weise aufzufassen[1]).

---

[1]) Wenn Harnack meint, für den Verfasser der Didache falle „das im Geiste reden" und „in Extase reden" zusammen, so trägt er etwas in den Text hinein, was nicht dem Sinne entspricht. Ebenso verfehlt ist

Die Didache bezweckt durch ihre Regeln, die Gläubigen gegen betrügerische Ausbeutung zu sichern. Ein Kennzeichen aber, um Leute dieses Gelichters, die, wenn sie im Geiste reden, von einem ganz andern Geiste als dem göttlichen Geiste beseelt und angetrieben und ebendeshalb auch gar keine Propheten sind („Nicht jeder aber, der im Geiste redet, ist ein Prophet . .“), ein Kennzeichen, sagen wir, um solche Betrüger von den wahren, mit dem göttlichen Charisma begabten Lehrern zu unterscheiden, ist die Habsucht. „Wer für sich Geld verlangt, ist ein falscher Prophet“, das ist der kurze Inhalt vieler Regeln. Der Stand der kirchlichen Propheten hat sich somit auf der Höhe seiner ursprünglichen Bestimmung gehalten. Daß aber Betrüger und Schwindler den Versuch machen, auch einmal die Rolle eines Propheten zu spielen und mit Hülfe ihrer Verstellung oder eines anderen Geistes als der Geist Gottes ist, arglose Gläubige abgelegener Landgemeinden auszuplündern, dazu bedurfte es doch wohl nicht erst der Zeit nach Hadrian. Abgesehen von den oben erbrachten Zeugnissen der apostolischen Zeit, berichtet uns die Apostelgeschichte, daß schon an der Wiege des Christenthums in Simon Magus ähnliche Bestrebungen zu Tage getreten sind (Apgsch. 8, 18—22).

Ebenso wenig schließen die übrigen Gründe Harnacks, welche aus den Capiteln über die Propheten entnommen sind, die Zeit vor Hadrian aus.

„Die Schrift“, sagt Harnack von der Didache, „muß das wankende Ansehen der Propheten durch exorbitante Zumuthungen an die Gemeinde und durch Drohungen schützen.“ Darauf ist zunächst zu erwiedern: Es ist an den diesbezüglichen Stellen weder von dem wankenden Ansehen der Propheten noch von exorbitanten Zumuthungen die Rede, noch will die Didache das bereits (so muß H. auch hier sagen, wenn der Grund etwas für die Zeit beweisen soll) im Wanken begriffene Ansehen der Propheten durch Drohungen schützen. Die Stellen aus der Didache lauten: „Jeden Propheten aber, der im Geiste redet, versuchet nicht, noch stellet auf die Probe; denn jegliche Sünde

die Berufung auf I. Cor. 14, 2 u. 12, 3. Nach dem h. Paulus sind das Gebet in Extase und das Prophezeien zwei ganz verschiedene Gaben (14, 3 ff.); ebenso wenig geht es an, den Propheten das Bewußtsein und die Freiheit abzusprechen (14, 27 ff. besonders 32. Vgl. Euseb. h. e. 5. 17).

wird vergeben werden, diese Sünde aber wird nicht vergeben werden. Indessen ist nicht jeder, der im Geiste redet, ein Prophet, sondern, wenn er die Sitten des Herrn hat . . ." Jeder Prophet aber, der einmal bewährt erfunden und wahr ist, handelnd im Hinblick auf (gegen? zum Besten?) des weltlichen Geheimnisses (?) der Kirche, wenn er nicht lehrt, Alles zu thuen, was er selbst thut, soll nicht bei Euch gerichtet werden, denn bei Gott hat er das Gericht. Denn ebenso haben auch die alten Propheten gehandelt" (c. 11.).

Was zunächst den ersten der angezogenen Sätze betrifft („Jeden Propheten . ."), so handelt es sich hier um einen bereits bewährt erfundenen, wahren prophetischen Lehrer. Das erfordert sowohl die Begründung, daß eine (fernere) Probe sündhaft ist, als auch die bald darauf folgende Anweisung, jeden zu prüfen, ob er ein wahrer Prophet ist; man müßte denn annehmen wollen, der Verfasser hebe seine eben aufgestellte Ermahnung unmittelbar nachher durch eine gegentheilige Verordnung wieder auf. Harnack gesteht denn auch zu, daß hier wahre Propheten gemeint sind (Texterkl. S. 43). Ist es dann aber eine „exorbitante" Zumuthung, von einer ferneren Prüfung abstehen zu sollen und an der Wahrheit der prophetischen Rede, die vom heiligen Geiste eingegeben ist, nicht zu zweifeln, noch kritisirend darüber zu Gericht zu sitzen? Zweifel und Unglaube in diesem Falle vergreift sich ja nicht mehr blos an dem Träger des Charisma, sondern an dem Verleiher, dem Geiste selbst. Vor einer solchen Sünde warnt die Didache.

Nun aber setzt das nicht nothwendig eine vorangegangene, längere Entfaltung des prophetischen Charisma und ein während dieser langen Zeit eingetretenes Sinken des prophetischen Ansehens voraus. Schon apostolische Schreiben der frühesten Zeit enthalten ähnliche Warnungen und das in Gemeinden, die, wie oben schon gesagt, kaum gegründet waren. I. Thess. 5, 19—21 schreibt der h. Paulus: „Löschet den Geist nicht aus; verachtet nicht die Prophetengaben. Alles aber prüfet. Was gut ist, behaltet." Geringe Achtung vor den Propheten kann eben auch in andern Dingen ihren Grund haben — das ist auch hier von der Didache gemeint, — in dem Unglauben nämlich und in dem Kritisirgeist solcher, denen auch der augenscheinlichste Beweis keine Gewißheit über göttliche Dinge zu bieten vermochte, und denen der heilige Geist selbst, der sich offenbart,

nicht heilig genug war, um nicht über ihn zu Gericht zu sitzen. Leute dieses Schlages aber gab es und gibt es zu allen Zeiten, sie fehlen darum auch nicht in den Uranfängen des Christenthums, wie die oben beigebrachten Zeugnisse aus den canonischen Schriften es erweisen[1]).

Wir kommen zu dem zweiten der obenangeführten Texte aus der D., der Mahnung, das Gericht über die Handlungsweise eines bewährten Propheten in einem bestimmten Falle Gott zu überlassen, mit dem begründenden Hinweise auf ähnliche Thatsachen bei den alten Propheten. Harnack argumentirt also: „Der Verfasser beruft sich, um eine mißtrauisch beurtheilte Praxis der Propheten zu vertheidigen, auf die ‚alten Propheten‘ (als Instanz) und meint damit eine ältere, bereits vergangene Generation christlicher Propheten.“ Demnach ist die Zeit vor Hadrian als Abfassungszeit der D. ausgeschlossen.

Der Kernpunkt des Einwurfes ist offenbar die Frage: Wer sind jene „alten Propheten“?

Bryennios, der Herausgeber der D., versteht unter ihnen die Propheten des A. T. Diese Auffassung entspricht allerdings dem Wortlaut der D. sehr wohl, einestheils in Bezug auf das Adjectiv *ἀρχαῖοι*, anderentheils, weil die Propheten als entscheidende Instanz angerufen sind, als welche jene des A. T. ohne Zweifel in den Augen der Christen wie Juden leicht zugelassen werden konnten. Den Ausdruck *μυστήριον κοσμικόν* aber erklärt Bryennios als „geheimnißvolle weltliche Dinge“ wie es unter andern auch von Duchesne (Bulletin critiq. 1884 S. 93) vertreten wird und von Funk (Theol. Quartalschrift 1884 S. 390) in die Uebersetzung aufgenommen ist.

Daß diese Auffassung des *μυστήριον κοσμικόν* richtig sei, wollen wir nicht behaupten. Harnack verwirft dieselbe aus zwei Gründen: Der Ausdruck *μυστήριον κοσμικόν* für geheimnißvolle weltliche Dinge (Handlungen) sei zu auffallend. Zudem denke der Verfasser an den Fall, daß ein Prophet lehre das zu thuen, was er selbst thue. (Wie das jene Erklärung ausschließen soll, ist nicht recht

---

[1]) Uebrigens ist Harnack ein lapsus calami mitunterlaufen. In der Texterklärung zu der betreffenden Stelle sagt er: .... Diese furchtbare Drohung scheint darauf hinzuweisen, daß das Ansehen der Propheten bereits im Sinken war (S. 43); in den Prolegomena aber, wo er daraus einen Schluß für die Zeit zu gewinnen sucht, ist es bereits eine feststehende Thatsache (S. 166. Siehe oben S. 631).

ersichtlich.) Er gibt dann eine andere Auffassung des μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας und schließt: „Diese Erklärung läßt aber nicht mehr zu, unter jenen Propheten die des A. T. zu verstehen."

Gehen wir etwas näher auf diese Erklärung ein. Das μυστήριον ist nach Harnack die geistige Ehe Christi mit der Kirche; κοσμικόν wird dieselbe genannt, insofern sie auf Erden ist; „mit Bezug auf" (εἰς) sie handelt der Prophet, wenn er sich jeden geschlechtlichen Umgang versagt; von den Gläubigen darf er nicht gerichtet werden, wofern er seine strenge Ascese nur nicht zum Gesetz für alle erhebt (Harnack Texterkl. S. 44). „Denn bei Gott hat er sein Gericht. Denn ebenso haben auch die alten Propheten gehandelt."

Wie paßt diese Erklärung? Unseres Erachtens paßt sie gar nicht, sondern thut dem Wortlaut Gewalt an; der daraus gezogene Schluß aber auf die „christlichen" Propheten ist obendrein historisch unhaltbar.

Was zunächst den Text anbetrifft, so würde man, die Harnack'sche Auffassung zugegeben, wohl den Artikel vor μυστήριον erwarten. Denn die geistige Ehe Christi mit der Kirche ist ein characteristisches Geheimniß und als Motiv für das jungfräuliche Leben das Geheimniß der Kirche; um so mehr, da es unter diesem Ausdruck als das bei den Gläubigen bekannte hier in unserer D. muß vorausgesetzt werden. Gleicherweise wäre der Artikel vor ἐκκλησία angebracht. Ferner, deutete der Ausdruck μὴ διδάσκων δὲ ποιεῖν ὅσα αὐτὸς ποιεῖ wegen des folgenden μετὰ θεοῦ γὰρ . . auf verdächtige Fälle im jungfräulichen Leben der Propheten hin, so enthielte es eine Beschränkung des ποιῶν, und demgemäß müßte dies ποιῶν durch ein μὲν eingeleitet sein: Ein Prophet, der zwar jungfräulich lebt, der aber nicht lehrt Alles zu thuen . .

Indessen abgesehen von diesen und anderen sprachlichen Schwierigkeiten ist der Ausdruck κοσμικόν in der Harnack'schen Auslegung zum wenigsten überflüssig. Harnack freilich kommt leicht über diese Schwierigkeit hinaus: „Das beigesetzte κοσμικόν macht keine Schwierigkeit. Um die Kirche, wie sie im Himmel ist, schweben auch Geheimnisse." Sollte das eine Motivirung sein? Aber zugegeben, hebt es dann die Schwierigkeit? Uns scheint keineswegs, im Gegentheil schwächt es den Gedanken. Oder was soll dieß heißen: Ein Prophet lebt jungfräulich um der geistigen Ehe Christi mit der Kirche willen, wie sie auf

Erden ist? Ist etwa die geistige Ehe Christi mit der Kirche, wie sie im Himmel ist (wenn diese der Gegensatz sein soll), weniger geeignet zur Motivirung des jungfräulichen Lebens? Die Idee, um die es sich handelt, ist genügend characterisirt durch *μυστήριον ἐκκλησίας*.

Uebrigens leidet die Harnack'sche Erklärung noch an einem inneren Widerspruch. Nach den Aussprüchen des Herrn über die Jungfräulichkeit (Matth. 16, 18), nach den Lobpreisungen derselben, wie sie uns in Briefen der Apostel (I. Cor. 7.), wie sie uns in den Schriften der ersten Zeit begegnen, und nach der Natur der Sache selbst ist es widersinnig, einen Propheten, der strenge Ascese übt durch Ehelosigkeit, dem Gerichte Gottes zu überantworten. Ja, sagt Harnack, eben dieser Appell zeigt, daß hier bedenkliche, verdächtige Dinge müssen stattgefunden haben. Gut, was soll dann aber die Begründung: „Denn so haben auch die alten Propheten gehandelt" und Harnacks Schluß, diese alten Propheten Agabus, Judas, Silas, die Töchter des Philippus, Ammia und Quadratus seien die erste Generation der christlichen Propheten? Diese müssen also auch in ihrem jungfräulichen Leben Bedenkliches gethan haben. Was ist aber das Zeugniß der Geschichte über sie? Von den Töchtern des Philippus wissen wir, daß sie Jungfrauen waren (Apgsch. 21, 9), von andern läßt es sich aus einigen Angaben vermuthen; daß sie aber Bedenkliches gegen die Jungfräulichkeit sollen gethan haben, ist unbekannt. Eusebius, auf den Harnack sich beruft (H. e. 5, 17, vgl. 18), gibt als characteristisches Merkmal der Propheten die Armuth an; dieselbe Anschauung wird von älteren Schriftstellern getheilt. Somit ist der Schluß Harnacks, die angerufene Instanz beziehe sich auf obengenannte, christliche Propheten, historisch unhaltbar.

Was Harnack dann als ein weiteres Moment, um seine Auffassung der *ἀρχαῖοι προφῆται* zu stützen, anführt, nämlich die „offenbare" Benutzung des Pastor Hermas' seitens der Didache und damit die Möglichkeit, von einer bereits vergangenen Generation christlicher Propheten zu reden, wie Hermas es in ähnlichem Falle thut, ist durchaus nicht so „offenbar"; weiter unten werden wir darauf zurückkommen[1]).

---

[1]) Wir glauben hier auf die von Bickell in dieser Ztschr. (1884, S. 401, Anmerk.) angedeutete Auffassung dieser schwierigen Stelle hinweisen zu

Aus diesen Gründen glauben wir berechtigt zu sein, Harnack's Einwand, unter den ἀρχαῖοι προφῆται seien die ersten christlichen Propheten zu verstehen, als unhaltbar und nichtig zurückzuweisen. Damit steht also auch von dieser Seite nichts im Wege, die Abfassungszeit der Didache vor Hadrian zu verlegen, wenn sie aus anderweitigen Gründen so zu datiren sein sollte.

Einen dritten angeblichen Beweis für seine Ansicht von der Entstehungszeit der D. entnimmt Harnack dem Umstande, daß in der D. die Unterscheidung einer höheren und niedereren Sittlichkeit sowie der Anspruch enkratischer Christen vorausgesetzt, daß ferner die evangelischen Forderungen in c. 1 in characteristischer Weise abgeschwächt seien. Was ist hievon zu halten?

Das erste Moment beweist Nichts. Denn die Unterscheidung einer höheren oder niedereren Sittlichkeit, oder, wie es nach unserer Ausdrucksweise lautet, von Rath und Pflicht (Gebot) ist bereits in den Evangelien und den apostolischen Schreiben niedergelegt (Siehe Matth. 5—7; 19, 1—13; 19, 18—30; I. Cor. 9, 14—24; 9, 1—12; 7. 8. u. s. w.). Davon sprechen Barnabas 19, 8, Clemens, Ignatius u. s. w. Dieselben Stellen beweisen, daß es auch „enkratische" Christen von Anfang an gegeben hat. Ueber die Art und Weise aber, wie Harnack die einzelnen Punkte dieser Unterscheidung aus den Worten der D. glücklich herausgelesen, resp. was er Alles hineingelesen hat, darüber wollen wir uns hier nicht verbreiten. An anderem Orte wird noch Gelegenheit geboten sein, ein Specimen dieser wunderlichen Exegese zu bieten.

Aber die „characteristische" Abschwächung der evangelischen Forderungen? S. 51 läßt H. die Forderungen „etwas abgestumpft" sein, S. 166 sind sie bereits „characteristisch abgeschwächt". Die ganze Abstumpfung besteht darin, daß

---

sollen, wonach der Prophet, unter Berufung auf die alttestamentlichen Propheten, entschuldigt wird, wenn er die von ihm selbstgeübte Virginität nicht auch Anderen zumutet. Es läßt sich die in der Erklärung von Duchesne und Funk (oben S. 635) liegende Schwierigkeit nicht verkennen, daß danach Gefahr angenommen werde, ein Prophet könne symbolische Handlungen, deren Vollziehung doch nur für ihn persönlich Sinn hat, den übrigen Gläubigen als Pflicht auflegen. Freilich bleibt die Stelle bei jeder Erklärung mehr oder weniger dunkel. Die Red.

1, 5 (die Lesart οὐδὲ γὰρ als richtig vorausgesetzt) der Verfasser der D. sagt, die Gläubigen sollen das, was man ihnen mit Gewalt raubt, nicht zurückfordern; denn sie könnten es nicht. Dem Gebot des Almosens wird der Zusatz angefügt, daß man vorher wohl überlegen solle, wem man gebe. Ueber die Feindesliebe wird gesagt: Ihr aber sollt Eure Hasser lieben, und Ihr werdet keinen Feind haben (Funk übersetzt „und sollt keinen Feind haben."). Die Richtigkeit der Erklärung auch einmal zugegeben, überlassen wir es dem Urtheil der Leser, ob diese „Abstumpfung" erst nach Hadrian möglich war. Davon schweigt Harnack, daß in der D. an anderen Stellen die evangelischen Forderungen noch vermehrt werden (1, 3. 5), der Verfasser derselben fortwährend auf das Evangelium verweist, wo diese Vorschriften unversehrt erhalten sind, und daß er, Alles zusammenfassend (c. 15), zuletzt noch einmal an das Evangelium als die höchste Norm des gesammten Lebens appellirt. Soll es also mit dieser „characteristischen Abstumpfung" eine so besondere Bewandtniß haben?

Einen fünften Einwand entnimmt Harnack dem c. 16 der D. „In den eschatologischen Schlußabschnitt", heißt es, „der ganz auf Matth. 24 beruht, ist zwar der Antichrist eingeschoben, aber es sind alle Beziehungen auf das jüdische Volk und alle sinnlichen und particulären Verheißungen weggefallen, speciell ist von einem Reiche der Herrlichkeit auf Erden nicht die Rede."

Wir wollen das einmal Alles zugeben. Folgt aber daraus, daß eine solche Schilderung des jüngsten Gerichtes erst nach Hadrian möglich war? Die Evangelien sowohl wie die Briefe der Apostel bieten uns Schilderungen des jüngsten Gerichtes (Matth. 24—27; Marc. 13; Luk. 21; I. Cor. 15; I. Theff. 4, 12 ff.; II. Theff. 2 u. s. w.). In keiner derselben ist die Rede von einem Reiche der Herrlichkeit auf Erden; sinnliche und particuläre Verheißungen finden sich auch nicht; in dreien sind alle Beziehungen auf das jüdische Volk weggefallen — und doch sind alle noch im ersten Jahrhundert niedergeschrieben. Es könnte der Umstand, daß die D. von keinem Reiche der Herrlichkeit auf Erden spricht, einen Fingerzeig bieten, daß der Verfasser der D. noch nicht den Zeiten angehörte, wo durch Papias' Einfluß (gegen Ende des ersten Jahrhunderts) die Idee eines tausendjährigen Reiches der Herrlichkeit lange und in manchen Kreisen Anklang fand (Euseb. H. e. 3, 39 n. 112).

Im Uebrigen widerlegt Harnack hier sich selbst. Nach seiner Ansicht ist die D. nicht für Judenchristen geschrieben, sondern für „vollbürtige Heidenchristen" (S. 277). Nun, so schließen wir, dann lag auch ein Grund vor, alle Beziehungen zum jüdischen Volk wegfallen zu lassen, wie das gleicher Weise beim h. Paulus a. a. O. geschieht.

Was von anderen Kritikern, z. B. Hilgenfeld, aus dem Inhalt der D. gegen ihre frühe Abfassungszeit vorgeführt worden, ist theils schon von andern widerlegt, theils wird es noch im Verlaufe dieser Abhandlung berührt werden. Gestützt auf die vorgelegten Gründe, glauben wir daher an unserem Satze festhalten zu dürfen; daß in dem objectiv gegebenen Inhalt Nichts vorliegt, was uns nöthigte, die Entstehungszeit der D. nicht mehr im ersten Jahrhundert zu suchen. Ja der Vergleich mit den canonischen Schriften, wie er im Verlauf der Widerlegung angestellt wurde, zeigt, daß inhaltlich uns Nichts hindert, die D. selbst noch vor dem J. 70 geschrieben sein zu lassen.

Es erübrigen nur noch zwei Punkte, womit Harnack seine Ansicht zu stützen sucht. Wir behandeln dieselbe eigens hier, weil sie uns eine Begründung unseres zweiten Satzes liefern. Dieser zweite Satz lautet:

2. Der Inhalt der Didache erklärt sich leicht und ungezwungen unter Voraussetzung der Zeitverhältnisse, wie sie nach der Mitte des ersten Jahrhunderts beschaffen waren; je später man sie aber datirt, desto schwieriger wird die Erklärung.

Die Fasten vor der Taufe, welche die D. vorschreibt, werden Veranlassung, über das christliche Fasten überhaupt zu reden (c. 8): „Eure Fasten aber sollen nicht mit den Heuchlern sein; denn diese fasten am Montag und Donnerstag. Ihr sollt vielmehr am Mittwoch und Freitag fasten." Dann geht der Verfasser über zum Gebet und sagt: „Betet auch nicht wie die Heuchler, sondern wie der Herr in seinem Evangelium es befohlen hat, so sollt ihr beten: Vater unser . . Dreimal des Tages sollt ihr also beten."

Vor allem springt hier in die Augen der schroffe Gegensatz, in welchen das christliche Fasten zu dem der Heuchler gesetzt ist.

Wer sind diese Heuchler? In der Texterklärung (S. 25) sagt H.: „Ob er unter den ὑποκριταί lediglich die Pharisäer

oder die Juden überhaupt gemeint hat, ist nicht sicher; doch ist das Letztere wahrscheinlich.“ Für die letztere Annahme wird kein Beweis erbracht. Trotzdem steht sie in den Proleg. (S. 58) bereits fest. „Die entscheidende Lehre ist hier: ‚nicht wie die Heuchler‘, d. h. nicht wie die Juden“ (Sperrdruck). Ebenso S. 166, wo gerade der Sinn dieses Wortes als Beweismoment für die Zeit nach Hadrian verwerthet ist. „Bei vollem Widerspruch gegen die Juden als ‚Heuchler‘ und völliger Loslösung von ihrer Gemeinschaft (wie im Barnabasbrief) lehnen sich die Anordnungen des Verfassers betreffs der Einhaltung bestimmter Fasttage in der Woche, der Erstlingsgebote und wahrscheinlich auch der Gebetsordnung an die alttestamentlich-jüdische Sitte an. Dies ist nicht als Judaismus zu beurtheilen, sondern vielmehr als der Anfang einer Entwickelung, die seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts — ohne jegliche Einwirkung seitens des Judenthums — nachweisbar immer größere Dimensionen in der Heidenkirche angenommen hat.“ Also, lautet der Schluß, kann die D. nicht vor Hadrian abgefaßt sein. — Viel historisch und psychologisch Unwahres in wenig Zeilen!

Es würde uns zu lange aufhalten, das Einzelne zu widerlegen. Jedem, der nur eben einmal die paulinischen Briefe (I. und II. Cor., besonders Gal. und Hebr.) sowie die Apgesch. gelesen hat, wird es klar sein, daß eine Loslösung der Heidenkirchen von der jüdischen Gemeinschaft nicht erst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts beginnt. Worauf es uns hier zunächst ankommt, ist der Nachweis, daß unter den „Heuchlern“ die Pharisäer gemeint sind. Einen Beweis für seine Behauptung hat, wie gesagt, H. nicht gebracht. Ja erst ist ihm die Sache blos wahrscheinlich, dann plötzlich ausgemacht (S. 58) und dient als „sicheres“ (S. 166) Argument. Das sei zunächst bemerkt.

Sabatier (La didaché S. 53) sowie Andere bestehen mit Recht darauf, daß die Pharisäer gemeint sind. Der Verfasser der D. berücksichtigt an dieser Stelle Matth. 6, 5—19; das geht zunächst hervor aus der Zusammenstellung von Fasten und Gebet, dem gleichen Gegensatz zu den „Heuchlern“ und der Anführung desselben Gebetes. Nun aber sind bei Matthäus jedenfalls die Pharisäer gemeint. Warum also nicht auch hier? — Der Name „Heuchler“ ist in den Augen der Leser der D. ein specifisch bezeichnender Name und als solcher ihnen bekannt.

In der ganzen canonischen Literatur und speciell bei Matthäus figuriren aber unter diesem Namen nur die Pharisäer. Der Verfasser verweist ferner an mehreren Stellen (c. 15) seine Leser auf das Evangelium des Herrn: nach der dort angegebenen Norm sollten sie ihr Gebet, Almosen und alle Werke verrichten. Die hier gemeinten Stellen bei Matthäus handeln aber von dem christlichen Leben im Gegensatz zu dem der Pharisäer (Matth. 5—7; 15, 1 ff.; 23, 1 ff.). — Endlich scheint es nicht anzugehen, daß dem Verfasser der D., welcher nicht blos eine große Gewandtheit namentlich in der Spruchliteratur des A. T., sondern auch eine gewisse Hochachtung vor den gesetzlichen Einrichtungen (c. 14) bekundet, zugemuthet wird, das Judenthum specifisch als „Heuchelei" zu brandmarken, am allerwenigsten, wenn Anhaltspunkte vorhanden sind (s. unten), anzunehmen, sowohl er als ein Theil seiner Lehrer seien Judenchristen gewesen. Wie aber auch noch in späteren Jahrhunderten das Fasten am Montag und Donnerstag als einstmals *pharisäischer* Gebrauch aufgefaßt und von den *jüdischen* Fasten unterschieden wurde, erweisen zwei von H. selbst beigebrachte Zeugnisse. Epiphanius (h. 16, 1) bezeugt: Die Pharisäer fasteten am Montag und Donnerstag; und der 69. apostolische Kanon sagt: „Wenn ein Bischof . . mit den *Juden* fastet" u. s. w.

Darf man demnach unter den „Heuchlern" mit Recht die Pharisäer verstehen, so kann das als ein Fingerzeig für die Abfassungszeit der D. benützt werden.

An und für sich betrachtet fände unsere Stelle jedenfalls ihre leichteste Erklärung, wollte man dafür die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems ansetzen. Warum dies? Abgesehen von der Uebereinstimmung mit den Anschauungen des Evangeliums über die damalige Zeit deutet der Verfasser an, daß die Gebräuche der Pharisäer den Christen noch in etwa imponirten (Vgl. auch Apgsch. 15, 5 ff.), sowie daß das Christenthum mit seinen Ordnungen erst im Aufstreben begriffen war und wohl noch keine lange Tradition hinter sich hatte, auf welche sich der Verfasser sonst hätte berufen können. Wäre zudem nach dem vernichtenden Schlage des Jahres 70 ein so schroffer Gegensatz noch angebracht gewesen? Damit stimmt ebenfalls, daß die D. noch Nichts anordnet über die größeren Fasten (Vgl. Kraus, Realencyclopädie „Fasten") sowie die Festeintheilung des Jahres; sie bringt nur eine Gliederung der Woche.

Zwar nicht dem Inhalte, doch der Bedeutung nach, welche sie für unsere obige Auffassung gewinnt, wonach es sich um die Zeit des aufstrebenden Christenthums handelte, ist hierher eine Stelle zu ziehen, in welcher die D. von dem Unterhalt der Propheten spricht, c. 13. Daß sie hier auf ein jüdisches Gesetz Bezug nimmt (Num. 18 und Esdr. 10, 35—37), bezeugt der Inhalt des Gesetzes und die Berücksichtigung des „Hohenpriesters". Wenn nun für Heidenchristen, an die jedenfalls auch unsere D. gerichtet war, als Motiv, einem Propheten so reichliche Gaben zu spenden, angegeben wird, derselbe sei der Hohepriester, so dürfte man dabei, abgesehen von der Nähe Jerusalems, zugleich eine Zeit sich vorstellen, in welcher das Hohepriesterthum der Juden noch in einem gewissen Glanze auftrat. Auch der gewählte Ausdruck „denn sie sind Eure Hohenpriester" (αὐτοὶ γάρ εἰσιν . .) mag auf eine solche Zeit deuten. Wenigstens erwartete man einen solchen Beweggrund nicht mehr in Verhältnissen, wo die christliche Ordnung sich nicht blos, wenn wir uns so ausdrücken sollen, vollkommen ebenbürtig fand, sondern auch nach Außen allein dastand als die neue von Gott gewollte Ordnung, noch weniger aber in Zeiten, wo sie ihre eigene Tradition hinter sich hatte, so daß sie einer Anspielung auf jüdische Verhältnisse vollständig entbehren konnte.

Wo von dem Fasten und Beten die Rede ist, hat unsere D. auf das „Evangelium" hingewiesen. Diesen Hinweis, welcher in verschiedener Form noch mehrere Male wiederkehrt, hat Cornely (Introd. in U. T. libr. I. pg. 214) benützt zur Begründung seiner Ansicht, die D. sei bald nach der Mitte des ersten Jahrhunderts verfaßt, und, wie uns scheint, mit Recht.

Das Evangelium, welches die D. bei den Lesern voraussetzt, ist zunächst ein geschriebenes. Das bekundet die Art und Weise der Berufung: „Wie der Herr es in seinem Evangelium befohlen hat" c. 8. „Wie ihr es in dem Evangelium habt" c. 15. „Wie ihr es in dem Evangelium des Herrn habt" (ibid.). Das ist die Form, in welcher man sich auf schriftlich vorliegende Denkmäler zu berufen pflegt. Aehnlich sind die Berufungen auf Bücher des A. T., welche sicher damals niedergeschrieben waren. So wird eine Stelle aus dem Propheten Malachias 1, 11 angezogen mit den Worten: „Denn so

lautet der Spruch des Herrn" c. 14, und Zacharias 14, 5: „wie da gesagt ist" c. 16.

Dieses schriftliche Evangelium scheint ein einziges gewesen zu sein. Zunächst deutet die Einzahl an, daß es ein einziges gewesen sein kann. Daß es aber wirklich blos ein Evangelium und zwar das nach Matthäus gewesen ist, möge folgende Erwägung nahelegen. Der Verfasser der D. beruft sich, wie oben gesagt, an fünf Stellen auf das Evangelium bezw. das Wort des Herrn. Diese fünf Stellen finden sich alle bei Matthäus entweder ausdrücklich oder doch in ähnlicher Fassung; sie finden sich ferner in ihrer Gesammtheit nur bei Matthäus; eine der angezogenen Stellen („Werfet das Heilige nicht den Hunden vor" c. 3; Matth. 7, 6) ist ausschließlich von Matthäus bezeugt; für zwei Stellen, c. 8 und c. 12, bietet Lukas zwar Parallelen, allein die Uebereinstimmung der D. mit Matthäus ist auch an diesen Stellen eine größere als mit Lukas. Angesichts dessen ist es unseres Erachtens nicht zu viel gewagt, wenn man vermuthen wollte, jenes Evangelium, welches die Leser der D. schriftlich besaßen, sei ein einziges und zwar das nach Matthäus gewesen. Denn daß der Verfasser Matthäus und Lukas, die ja allein hier in Betracht kommen, als „das Evangelium" soll bezeichnet haben, ist in sich unwahrscheinlich; historisch wenigstens läßt sich dieser Ausdruck als der gewöhnliche nur für die Gesammtheit der vier bezeugen. Auf Marcus kann man aus keiner Andeutung schließen, und was die Anklänge an Johannes betrifft, welche in den jedenfalls sehr alten eucharistischen Gebeten hervortreten, so lassen dieselben sich ungezwungen erklären auch ohne Rücksichtnahme auf das Evangelium nach Johannes, wie dies denn in der That von den Kritikern zugestanden wird.

Außer diesen fünf Formeln ausdrücklicher Berufung, von denen uns besonders die beiden in c. 14 („Wie ihr es in dem Evangelium, dem Evangelium des Herrn habt") als die wichtigsten und zunächst entscheidenden gelten, bietet die D. noch etwa 15—16 mehr oder minder wörtliche biblische Citate (cc. 1, 3, 7—11, 13, 14, 16). Kein einziges dieser Citate fehlt bei Matthäus, viele derselben sind, wie oben bezüglich der Formeln auch geltend gemacht wurde, ausschließlich von Matthäus bezeugt. Das aber kann uns nur in der Annahme bestärken, aus demselben Evangelium, welches uns die Berufungs-

formeln als dasjenige nach Matthäus erkennen ließen, seien auch diese Citate geflossen. Wenigstens zwingt keine der vier oder fünf Stellen, zu denen Lukas ähnliche Texte bringt (Didache c. 1. — Luk. 6, 31; 6, 27. 28. 32; 6, 29. 30; Matth. 7, 12; 5, 44. 46; 5, 39—41), anzunehmen, Lukas habe vorgelegen. Darum benützen wir die Citate als neuen Grund zu unserer Ansicht, das Matthäusevangelium und nur dieses sei bei dem Verfasser und den Lesern vorauszusetzen.

Dieser Ansicht geben wir um so lieber den Vorzug, als es doch etwas seltsam erscheint, der Verfasser der D. habe eine solche Compilationsmethode befolgt. Denn gibt man blos auf Grund der ähnlichen Texte einmal eine Entlehnung aus Lukas zu, so ist kein Grund abzusehen, warum der Verfasser von den Texten, die er alle bei Matthäus und in guter Fassung und Ordnung vorfand, sollte abgegangen sein, um sie mit Texten aus Lukas zu zersetzen, die seiner Darstellung weder größere Klarheit noch Kraft verleihen; oder wenn er für jene vier oder fünf Lukas vor sich hatte, warum er die demselben charakteristischen Ausdrücke, Wendungen, Satzstellungen, namentlich die kraftvolle, gedrungene Form (Vergl. c. 1 *Ἐάν τίς σοι δῷ ῥάπισμα.* Luc. 6, 29) verließ, Zusammengehöriges trennte, wo doch die Sätze des Evangelisten, wie sie dastanden, sehr gut in den Zusammenhang der D. paßten (c. 1 *ἐάν τις λάβῃ* . . und *παντὶ τῷ αἰτοῦντι* . . Luc. 6, 29 und 6, 30), und dafür die Form und Darstellung von Matthäus wählte, die jene Vorzüge nicht in demselben Maaße besitzt. Den vorletzten der erwähnten Punkte möchten wir hier um so mehr betonen, als eine gedrungene, knappe, fast könnte man sagen, mitunter lapidarische Schreibweise den Verfasser der D. characterisirt (Vergl. c. 1 die Einleitung, c. 3 Anfang, c. c. 6, 7, 16). Dazu kommt das mühsame und dabei ebenso wunderliche Verfahren, welches er bei der Arbeit einhält. Bald nimmt er einen oder zwei Sätze aus Matthäus, bald einen aus Lukas, und umgekehrt, dann fügt er etwas aus seinem eigenen Wissensschatze bei, schließt daran ein Wort aus Matthäus, eine Redewendung aus Lukas und umgekehrt; ändert hier eine Präposition nach Matthäus, dort einen Objectscasus nach Lukas: Nichts erscheint ihm gut genug — und doch macht er es nicht besser als einer der Evangelisten es bereits hat.

Weit entfernt demnach, daß jene Ansicht, Lukas habe auch

als Quelle vorgelegen, die Aehnlichkeiten und Abweichungen in den Evangelientexten erklärt, vermehrt sie obendrein die Schwierigkeit der Erklärung (Vgl. dazu bes. c. 9: Voranstellung des Kelches; dagegen kurz darauf: μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω. Luc. 22, 14. Matth. 26, 26). Und diese Schwierigkeit steigert sich, wenn man die D. nach Barnabas und Hermas ansetzt, sie von diesen abhängig sein läßt. Dies letztere müssen aber consequenterweise alle die zulassen, welche auf Grund jener ähnlichen Evangelientexte auch Lukas als Quelle fordern. Oder warum soll man, wenn einmal die Priorität von Barnabas und Hermas zugestanden ist, eine Textabhängigkeit hier ausschließen, die man mit Bezug auf Lukas um weit geringerer Textähnlichkeit willen zugegeben hat?

Aus diesen Gründen also halten wir unsere Behauptung einstweilen aufrecht: Das „Evangelium" der Didache war blos das Matthäusevangelium. Dann aber dürfen wir consequenterweise auch die Meinung aussprechen, die Abfassungszeit der Didache sei möglichst hoch heraufzusetzen und zwar eher vor als nach 70 oder 80.

Man wird hiegegen den Einwand erheben: Es wäre doch möglich, daß eine Textmischung aus Matthäus und Lukas Quelle der D. gewesen. Harnack (Texterkl. S. 18) vermuthet, das fragliche Evangelium sei dasjenige secundum Aegyptios gewesen; Krawutzki (Tübinger Theol. Quartalschrift 1884, S. 349 Anmerkung) entscheidet sich für das sog. Hebräerevangelium. Der erstere gibt für seine Meinung keine Gründe an, der letztere solche, die uns nicht stichhaltig genug scheinen[1]). Uebrigens da

[1]) Krawutzki führt an: Das Evangelium secundum Hebraeos war Matthäus sehr ähnlich, wie die Texte unserer D.; es führte auch den Namen secundum XII. apostolos. Nach unserer Meinung ist die Begründung hinfällig. Denn wollte man sie zulassen, so müßte man folgerichtig viele andere Textmischungen oder besondere Evangelien für die Schriftsteller der ersten christlichen Zeiten voraussetzen, die ebenso citiren wie die D. Den Namen betreffend vergleiche man unten unsere Untersuchung über die Entstehung der D. Was aber den dritten Grund, die sog. „unbiblische" Strenge gegen einen fehlenden Mitbruder (Didache c 15) angeht, die auch bei den Lesern des Hebräerevangeliums in Uebung gewesen sein soll, so beruht dieser Grund mehr auf einer Uebertreibung dessen, was die D. an der angezogenen Stelle besagt. Mit noch größerem Rechte könnte man, eine solche Exegese einmal zugegeben, aus Matth. 5, 22 und anderen Stellen gegen Matthäus zu Gunsten des Hebräerevangeliums argumentiren.

ein solches Evangelium uns nicht im Text vorliegt, so sind wir hier auf reine Hypothesen angewiesen, die nicht einmal einen annähernd sicheren Schluß zulassen und ebenso sich als falsch wie als wahr erweisen können. Wir glauben darum mit Recht einen andern Weg einschlagen zu dürfen, wo die Aehnlichkeiten und Abweichungen der D. mit Bezug auf Matthäus und andere schriftliche Dokumente (Tatians Diatessaron) eine natürlichere und leichtere, und doch vollständig genügende Erklärung erhalten; dies um so mehr, als sich diese Erklärung auch durch historische, objectiv gegebene Anhaltspunkte stützen läßt. An dieser Stelle sei einstweilen darauf verwiesen.

Wir gehen nunmehr weiter in den Beweisen für unseren zweiten Satz. Dabei ist zunächst dies festzuhalten: Wir beanspruchen keine Beweiskraft in den einzelnen der unten folgenden Punkte; denn speciell das eine oder das andere aus den in Frage kommenden Einrichtungen, Gebräuchen u. s. w. läßt sich auch in späterer Zeit noch erweisen; zudem liegt es auf der Hand, daß die Wandlungen in diesen Dingen nicht durch alle Kirchen und Kirchenprovinzen gleichen Schritt hielten; aber wir glauben, historisch läßt sich nicht darthun, daß im zweiten oder gar im dritten Jahrhundert irgend ein Theil der einen Kirche Christi, mit sämmtlichen Zuständen, wie sie unsere D. voraussetzt, bestanden habe, im Gegentheil stimmen alle geschichtlichen sicheren Zeugnisse gegen eine solche Annahme. Das fühlte unter andern Harnack sehr wohl heraus, als er die D. der Mitte des zweiten Jahrhunderts zuwies. Um der Schwierigkeit zu entgehen, verlegte er den Ursprung der D. in ein abgelegenes, dunkeles Land, nach Oberägypten, wo die Urkirche, wie er meint, durch alle Stürme hindurch sich in dieser ursprünglichen Einfachheit habe erhalten können. Einstweilen lassen wir dies auf sich beruhen und stellen hier gleich die Punkte zusammen, welche uns einen Fingerzeig für die Entstehungszeit der D. zu geben im Stande sind und auf deren Gesammtheit allein wir den Nachdruck legen.

Ausdrucksweise und Stil der D. sind sehr einfach und stimmen im Ganzen mit der Darstellungsform der apostolischen Literatur. Zahlreiche Ausdrücke erinnern an Zeiten, wo man eben beschäftigt ist, in dem Sprachschatz Worte zu finden, welche irgendwie die neuen christlichen Begriffe auszudrücken vermöchten. Folgerichtig sind auch manche darunter, welche nur in der D.,

oder anderswo selten mehr vorkommen, weil sie eben mit der fortgeschrittenen Entwickelung der christlichen Denk- und Ausdrucksweise weichen müssen, um bessern, dem Sprachgeist mehr entsprechenden Worten Platz zu machen. Dahin gehören z. B. als der D. allein eigenthümlich C. 1 *χαρίσματα* „zeitliche Güter". C. 2 *λόγος μεμεστωμένος πράξει* ein mit Thaten geschwängertes Wort (*μεμεστωμένος λόγος* heißt in der classischen Literatur „schwülstige Rede"); *ζηλωτής* „übel eifernd" (im N. T. nur im guten Sinne). C. 3 *ἐριστικός*, *θυμικός* „streitsüchtig, aufbrausend"; *ὑψηλόφθαλμος* „hochmüthig", wörtlich „hochäugig, hochnasig" (kommt weder in der classischen noch in der neutestamentlichen Literatur vor). Fast dasselbe gilt von *αἰσχρολόγος* „schmutzig redend"; *περικαθαίρων* „Zauberer"; *πονηρόφρων* „schlecht gesinnt". C. 4 *ἀθάνατον*, *θνητόν* „übernatürliche, zeitliche Güter". C. 10 „Gott, der Alles schafft um Seines Namens willen": *ἕνεκα τοῦ ὀνόματος* . . (nicht mehr in der Literatur des zweiten Jahrhunderts). C. 14 *προςεξομολογεῖν τὰ παραπτώματα* „die Sünden dazu bekennen"; *ἀμφιβολία* „Streit". C. 16 *γρηγορεῖν ὑπὲρ τῆς ζωῆς* „wachen über das Leben"; *κοσμοπλάνος* „Weltverführer" (dieser Ausdruck wie *προςεξομολογεῖν* . . kommt nirgendwo sonst mehr vor.)

Außerdem hat, was unsere obige Annahme ebenfalls bestätigt, Hall im Journal of christian Philosophy 1884 eine ganze Anzahl Hebraïsmen nachgewiesen; er zieht daraus den gleichen Schluß, den wir aus obigen eigenthümlichen Ausdrücken abgeleitet haben.

Weiterhin fällt in Betracht eine Anzahl von mehr sachlichen Momenten, d. i. Einrichtungen, Gebräuchen, Anschauungen, Lehren, sei es, daß dieselben von der D. gar nicht berührt werden, selbst da, wo man es nach dem Zweck der Schrift, soweit wir ihn zu erkennen vermögen, mit Grund erwarten dürfte (argumenta e silentio), sei es, daß sie als solche sich darstellen, die eher auf die Mitte als auf das Ende des ersten Jahrhunderts weisen. Freilich ist das Schweigen ein mit Vorsicht zu gebrauchendes Argument. Denn nicht immer ist es Sache des Schriftstellers, zumal in einer so kurz gehaltenen Schrift, Alles zu sagen, was seine Zeit kennzeichnet. Indessen, wenn er ex professo Gegenstände behandelt, welche einer Entwickelung mit der Zeit fähig sind und eine solche auch thatsächlich erlebt haben, so kann man aus dem, was er verschweigt und aus

dem, was er sagt, doch mit großer Wahrscheinlichkeit seine Zeit errathen. Unter dieser Rücksicht und, wie schon oben bemerkt, in ihrer Gesammtheit mögen daher diese Momente beurtheilt werden.

Die Punkte, welche der Verfasser der D. in der genannten Hinsicht an die Hand gibt, sind etwa folgende:

1) Obgleich ihm bei der starken Betonung der Liebesgebote die günstigste Gelegenheit geboten ist, die bezüglichen Texte aus dem Evangelium des h. Johannes zu entlehnen, wo sie eine so characteristische, ausgeprägte Form erlangt haben, schweigt er ganz von diesem Evangelium. Dagegen werden die Leser sehr eindringlich auf die mündliche Predigt hingewiesen (c. c. 4, 6, 11, 12, 13, 15), und zeigt sich der Verfasser mit dem A. T., speciell mit dessen Spruchliteratur, sehr vertraut. Das Alles ist freilich in einer Zeit, wo christliche Dokumente noch wenig niedergeschrieben waren, sehr leicht zu erklären.

2) Die Ermahnungen zu einmüthigem Festhalten an der überlieferten Lehre lassen nichts Sicheres erschließen über das Vorhandensein von Häresieen, die eine bestimmte, ausgeprägte Gestaltung bereits angenommen hätten. Denn der Verfasser warnt und ermahnt entweder (c. c. 4, 6) in jenen allgemeinen Ausdrücken, deren schon der Herr sich zuweilen bediente und die Apostel an unzähligen Stellen besonders im paränetischen Theil ihrer Briefe, wenn sie zu Glaubenstreue und gutem Leben auffordern; oder aber er berücksichtigt, wo er etwas näher auf die Sache eingeht (c. 11), die wesentlichen Stücke des christlichen Lebens: Gerechtigkeit und Erkenntniß des Herrn, Sakramente (Taufe, Eucharistie, Sündenbekenntniß), Gebet und verdienstliche Werke und eine Wahrheit, auf welche viele der apostolischen Schreiben zurückkommen, nämlich die zweite Ankunft des Herrn. Häresieen jedoch, wie sich derartige bereits am Lebensende des h. Paulus zeigen (I. Tim. 4, 1 ff.; II. 2, 18) und vor dem J. 100 (I. Joh. 4, 1 ff.) ebenso bestimmt formulirt sind als sie an Ausdehnung gewonnen haben, berührt er nicht. Letztere Stelle ist für unsern Zweck um so wichtiger, weil dort als Unterscheidungszeichen des wahren vom falschen Propheten schon ein Dogma aufgestellt wird: Christus Jesus, wahrer Gott und Mensch in einer Person (I. Joh. 4, 1—4). In den eucharistischen Gebeten (c. c. 9, 10) speciell wird Gott angerufen, Seine Kirche in der Liebe zu vollenden und sie vor

allem Bösen zu bewahren; eine äußere Verfolgung, wie sie in den eucharistischen Gebeten der römischen Kirche am Ende des ersten Jahrhunderts durchblickt (Brief des h. Clemens Rom. c. 59), scheint nicht vorhanden zu sein. Häresie und Abfall vom Glauben werden der erst kommenden Endzeit zugewiesen (c. 16).

3) Die Einfachheit und der enge Anschluß der eucharistischen Feier an den jüdischen Gebrauch sind von Bickell in dieser Zeitschrift (1884, 400 ff.) genügend als Zeugen des Alters gewürdigt worden. Nur sei hier nebenbei das bemerkt, daß die daselbst gegebenen Ausführungen ebenso wahr bleiben, wenn wir, wie Bickell selbst es später that, die D. nach der Mitte des ersten Jahrhunderts ansetzen, wofür ja soviele innere Gründe sprechen. Ja der bedeutende Unterschied in dem Ausbau der Liturgie, wie ihn Justins Schriften im Vergleich mit unserer D. aufweisen, scheint eher jenes frühe Datum zu fordern (Vgl. im nämlichen Bande der „Zeitschrift" die Abhandlung von Probst S. 714 ff.)[1]). Zudem läßt sich erwarten, daß das christliche Volk, für welches der Verfasser diese jedenfalls uralten Gebete seiner Schrift einverleibte, wenigstens in etwa noch durchdrungen war von der mächtigen Sehnsucht nach dem kommenden Richter. Warum sollte er sonst nicht geändert haben, was wir doch in alten Liturgieen schon geändert finden?

4) Die Taufe in fließendem Wasser gilt noch als Regel, von welcher nur im Falle der Noth soll abgegangen werden. Ob die Taufe des Heilandes dafür noch maßgebend war? Während alsdann der Verfasser bis in's Kleinliche hinein das zu gebrauchende Wasser bespricht, schweigt er von jeglichen Ceremonien. Die Tauffasten schreibt er rundweg vor und das in einer Form, welche den Eindruck macht, als handele es sich eben erst um deren Einführung in eine schon bestehende Gemeinde. Diese Fasttage sehen Clemens Alexandrinus, Origenes (homil. 10 in Lev.) und Tertullian (lib. de ieiunio) zu ihrer Zeit schon als „althergebracht" an. Ebenso berührt die Didache c. 12 bezüglich der wandernden Christen einen Gebrauch, der zu Ignatius Zeiten (Vgl. Eph. 9, 1; Rom. 9, 3) in den Gemeinden der

[1]) Die Theilung der „missa" in ihre verschiedenen Theile, wie sie Justin angibt, ist in der D. oben angedeutet (c. 9 und c. 10 Ende).

kleinasiatischen Kirche bis nach Rom hin in Uebung war; sie gibt aber die Vorschriften und Verhaltungsmaßregeln auch hier in der oben berührten Form, so nämlich, daß man sieht, den Gläubigen sei der Gebrauch noch fremd gewesen.

5) Eine besondere Bedeutung für die Ermittelung der Abfassungszeit der D. möchten wir für das beanspruchen, was die D. über die Verwalter des göttlichen Wortes und der göttlichen Geheimnisse berichtet.

a. Sie spricht von Aposteln (im weiteren Sinne), Propheten, Lehrern als specifisch verschiedenen Rangstufen oder Aemtern; Stelle der Propheten und Lehrer vertreten auch die Episkopen und Diakonen.

b. Es erscheint als wesentliche Bethätigung der „Apostel", überall umherzuwandern, um den Glauben zu verbreiten, ohne sich irgendwo in bereits christlichen Gemeinden länger als zwei Tage aufzuhalten, geschweige sich dauernd niederzulassen. Die „Propheten" sind ebenfalls Wanderlehrer, allein sie dürfen festen Wohnsitz in den bereits bestehenden Gemeinden wählen und die Leitung derselben übernehmen; charismatische Begabung ist für sie ein Erforderniß. Die „Lehrer" endlich werden außer durch ihren Namen nicht eigens characterisirt, es sei denn, daß sie denselben Dienst leisten, wie die Diakonen und bei den einzelnen Gemeinden verbleiben können, von denen sie alsdann unterhalten werden müssen.

c. Die Wanderlehrer sind die meist vertretene, fast wäre man versucht zu sagen, alleinige Klasse im Lehramt.

d. Jene Ordnung der Dinge muß aber nicht blos in den Gemeinden bestanden haben, an welche die D. sich richtet, sondern auch anderswo; denn die Lehrer kommen von außen, sind den Gemeinden fremd und müssen darum geprüft werden.

e. Dieselbe Ordnung muß zur Zeit des Verfassers auch außerhalb der Gegend, wo er schreibt, und zwar weit verbreitet gewesen sein. Darauf weist die Klasse der Apostel hin, die, eben auf beständige Missionsreisen angewiesen, weit herumkamen und demgemäß auch in allen Gemeinden, durch welche sie kamen, ihr Amt und ihre Stellung als den Gläubigen bekannt voraussetzen mußten und von ihnen demgemäß den Unterhalt verlangen konnten; auf diesen verlieh ihnen ihr zu Recht bestehendes Amt in den Augen der Gläubigen ohne

Weiteres (c. 11) ein Anrecht. Auf die weite Verbreitung des gesammten Lehrinstitutes weist ferner die große Zahl der Lehrer. Denn die D. findet es wichtig genug, von den blos 16 Capiteln der ganzen Schrift ihnen mehr denn 3 zu widmen, worin sie sich bis in die einzelnsten Punkte verbreitet. Wozu aber das, wenn diese Wanderlehrer eine seltene Erscheinung gewesen wären? Außerdem, wie schon unter c. angedeutet worden, sind die Wanderlehrer die zahlreichste Klasse der Verkündiger des göttlichen Wortes — die Kirche aber war laut dem Inhalte der D. (c. 10) schon nach allen vier Winden über die Erde ausgebreitet.

f. Episkopen[1]) und Diakonen beginnen sich neben diesen Aemtern zu entwickeln und an Stelle der Propheten und Lehrer zu treten, als die dauernd ansässigen und an die Gemeinde fest gebundenen Verwalter und Ausspender der göttlichen Geheimnisse; dabei aber bleibt immer bestehen, daß Apostel, Propheten und Lehrer nach wie vor ab- und zuwandern. Nur die Niederlassung von Propheten und Lehrern hört auf, wenn Episkopen und Diakonen an die Spitze der Gemeinde getreten sind. Dabei ist wohl zu beachten, daß „Episkopen und Diakonen" Begriffe sind, welche von den Gemeinden zwar in etwa verstanden werden; doch muß der Zweck und Inhalt ihres Amtes durch das den Gläubigen Bekanntere, weil Gewöhnlichere, d. h. die Dienstleistung der Propheten und Lehrer, erläutert werden. Darum heißt es c. 15: „Denn sie leisten auch denselben Dienst wie die Propheten und Lehrer" (*λειτουργοῦσι γὰρ τὴν . . λειτουργίαν*).

In welche Zeit haben wir nun diese Ordnung der Dinge zu verlegen, um sie ungezwungen und allseitig erklären zu können?

Was Namen, Abstufung und Rangunterschied, Amt und Bethätigung desselben, sowie endlich die prophetische Begabung, was ferner die Entstehung des Episcopats und Diakonats als der dauernden und festen Kirchenordnung betrifft, die in der Ausübung des Lehramtes anfangs neben jener außerordentlichen einherzugehen scheint, so finden wir Gleiches in denjenigen

---

[1]) Die D. braucht den Ausdruck *ἐπίσκοποι*. Wir geben dieses Wort deshalb nicht mit „Bischöfe" wieder, weil in der Schrift selbst zu wenig Anhaltspunkte für den bestimmten Sinn, den unser deutsches Wort hat, geboten scheinen.

Zeiten, von welchen viele unserer canonischen Schriften reden. Apgsch. 11, 27 kommen christliche „Propheten" von Jerusalem nach Antiochien, deren einer eine Hungersnoth voraussagt. 13, 1. 2 sind Propheten und Lehrer in Antiochien, welche den göttlichen Dienst versehen und aus ihrer Mitte auf Antrieb des h. Geistes Saulus und Barnabas zur Heidenmission entsenden. 15, 22 werden Judas und Silas vom Apostelconcil nach Antiochien entsendet; da sie selbst „Propheten" (v. 32) sind, bleiben sie zeitweilig da, um das Wort Gottes zu verkünden und die Gläubigen zu stärken. I. Cor. 12, 28 schreibt der h. Paulus: „Ihr aber seid der Leib Christi und im Einzelnen Glieder. Und einige hat Gott aufgestellt, an erster Stelle Apostel (12), dann Propheten, drittens Lehrer, dann Kräfte .." Denselben Gedanken führt er aus Eph. 4, 11, nur daß an dieser Stelle auf die Propheten die Evangelisten und Hirten, erst dann die Lehrer folgen. In den Briefen aber, welche er gegen Ende seines Lebens schreibt, führt er Bischöfe und Diakonen auf. In Philippi setzt er nur Bischöfe und Diakonen voraus, in dem ersten Brief an Tim. 3 und 5 desgleichen. Ein ähnliches Bild entwirft Eusebius, wenn er uns die Thätigkeit der Apostel, Evangelisten und Propheten (H. e. 2, 3; 3, 1—4) aus der ersten Zeit schildert; dann läßt er 3, 1—4 und 3, 37 die Evangelisten und Hirten erscheinen, das Wort Gottes predigen und die Kirchen regieren. Wer aber diese „Hirten" seien, zeigt er gleich in c. 38, wo er zu ihnen den h. Ignatius M. und Clemens R. zählt.

Gehen wir nun aus diesen frühesten Zeiten unmittelbar um etwa hundert Jahre vorwärts, so finden wir die kirchliche Ordnung vielfach bereits anders gestaltet.

Der h. Ignatius M. von Antiochien schreibt am Anfange des zweiten Jahrhunderts seine Briefe. In denselben ist nichts mehr von dem Institut der Propheten und Lehrer in Antiochien zu erkennen. Das Gleiche gilt von den kleinasiatischen Kirchen. Der Begriff Apostel bezeichnet ihm nur mehr die Zwölfe. Bischöfe, Presbyter und Diakone sind die Verwalter der göttlichen Geheimnisse, des göttlichen Wortes u. s. w. (Vgl. Eph. 11, 2; Magnes. 6, 1; 7, 1; 13, 1. 2; Trall. 2, 2; 3, 1. 3; 7, 1; 12, 2; Rom. 4, 3; Phil. 9, 1; Smyrn. 8, 1 u. s. w.). Früher, am Ausgange des ersten Jahrhunderts schreibt Clemens Rom. den Corintherbrief. Weder zu Rom noch zu Corinth

eine Spur von jenem außerordentlichen Lehramt, welches uns die apostolischen Schriften andeuteten! Hermas berücksichtigt im „Hirten" eine Zeit (Vis. III. c. 5), wo die ersten, die am Bau der Kirche beschäftigt waren, theils noch leben, theils schon entschlafen sind. Welches Bild entwirft er uns von dieser Zeit? Er bringt, wo er von den Kirchenämtern redet, niemals andere Namen als Apostel, Lehrer, Bischöfe Diakonen. Propheten bleiben ganz aus. Wo er von den letzteren redet (Mand. IX, 7 ff.), sind es einfache Gläubige, welchen das Charisma der Prophetie verliehen ward (Vgl. I. Cor. 12, 14 u. s. w.), oder alttestamentliche Propheten (Sim. IX, 15, 4). Die Apostel und Lehrer nennt er wiederholt in dieser Reihenfolge und nur in dieser. Sie gelten ihm (Sim. IX, 15, 4) als diejenigen, welche das Evangelium über den Erdkreis verbreitet haben (wohl die Zwölfe und ihre Begleiter und Gehülfen sind hier gemeint), als die Grundsteine der Kirche, welche unmittelbar auf die alten Propheten folgen (Sim. IX, 15, 5), als schon entschlafen (16, 5). Die Bischöfe sind die unmittelbaren Nachfolger der Apostel, theils noch gleichzeitig mit ihnen (Vis. III, 5). Sie selbst, wie die Diakonen, sind in voller Thätigkeit als die alleinigen Repräsentanten der kirchlichen Ordnung (Vis. II, 4, 2. 3; III, 1, 8). Die Diakonen speziell erscheinen in voller Amtsthätigkeit, betraut mit der Verwaltung und Besorgung des Armenwesens unter Aufsicht des Bischofs (Sim. IX, 26, 27), eine Aufgabe, welche die D. noch ganz den Gläubigen zuweist.

Dem Allen gegenüber scheint es nicht zuviel behauptet, wenn wir die kirchliche Ordnung unserer D. eher in die Zeit nach der Mitte als nach dem Ende des ersten Jahrhunderts verlegen. Wir können dabei, ohne daß unser Argument an Kraft einbüßen sollte, von vorneherein zugestehen, daß auch noch in späterer Zeit vereinzelte Erscheinungen sich finden, welche an die Apostel, Propheten, Lehrer u. s. w. der D. erinnern. Aber es bleibt immer bestehen: In ihrer Gesammtheit lassen sich die Verhältnisse in der kirchlichen Organisation, wie sie unsere D. voraussetzt, später nicht mehr erklären.

6) Die Anschauungen, welche der Verfasser der D. über das letzte Gericht, speziell über dessen Nähe kund gibt, wurden von mehreren Kritikern wenigstens dazu benützt, das Verhältniß

zu bestimmen, in welchem die D. zum Barnabasbrief bezüglich des Alters steht. Von letzterer Frage sehen wir indessen hier einstweilen ab; wir prüfen jene Anschauungen in Bezug auf ihren absoluten Werth. Hätten wir außer dem, was die Evangelien bieten, nur in der D. Schilderungen über das jüngste Gericht, so wäre man versucht zu glauben, schon der Umstand allein, daß alle Rücksichtnahme auf die Juden und die Zerstörung Jerusalems, welche der Herr doch so eng mit seinen Prophezeiungen über das Weltende verbunden hat, in unserer D. fehlt, deute auf die bereits erfolgte Zerstörung der Stadt und mithin auf die Zeit nach dem J. 70 als Entstehungszeit der D. Allein da wir an vielen Stellen der frühesten canonischen Schriften (I. Thess. 4, 5; II. Thess. 2; I. Cor. 5, 15; I. Petr. 1, 4 u. s. w.) genau demselben Schweigen begegnen, so sind wir nicht genöthigt, in dem Schweigen der D. die Andeutung auf eine spätere Zeit zu finden. Wir übergehen es deshalb mit Recht.

Für unsern Zweck bringen wir zunächst das c. 16 mit den eucharistischen Gebeten in Verbindung. Letztere, das wird allgemein und nicht zu mindesten auf Grund der darin ausgesprochenen eschatologischen Wünsche zugestanden, sind sehr alt, und Nichts hindert, diese Gebete den ersten Christen in den Mund zu legen. Nun aber ist das c. 16, welches, vom Verfasser als Ermahnung niedergeschrieben, jedenfalls seine und seiner Umgebung Ansichten einbegreift, durchaus von den Ahnungen des nahenden Gerichtes ebenso durchweht, wie die eucharistischen Gebete. Also können wir wenigstens behaupten, daß von dieser Seite nichts im Wege steht, die Zeit der Abfassung ebenso früh zu datiren. Vergleichen wir zudem das c. 16 mit den oben citirten Schriftstellen, so dürfte die große Aehnlichkeit der Auffassung bezüglich der Nähe des Gerichtes ein weiteres positives Moment bilden, an eine Gleichzeitigkeit der Verfasser zu denken. Was allen gemeinsam ist, ist der Gedanke: Ob wir den letzten Tag erleben, wissen wir nicht; die Zeichen der Zeit sind noch nicht alle eingetroffen; aber er kann uns überraschen; also wachen wir Tag um Tag, halten wir die Lampe brennend, die Lenden geschürzt.

7) Für diejenigen, welche die beiden Aufschriften der D. oder wenigstens eine derselben als authentisch betrachten, ergibt sich hieraus ein letzter Anhaltspunkt, um jene frühe Abfassungs-

zeit zu behaupten. Der Titel ist wenig prätentiös; er sticht darum vortheilhaft ab gegen die gespreizte Manier, womit man in späterer Zeit es liebte, Darstellungen einzuleiten oder einzukleiden, sei es, daß man die Falsificate auf einen der hervorragenderen Apostel als Auctor zurückführte, sei es, daß man die ganze Darstellung mit den Namen der Zwölfe verwob. Man wollte eine Auctorität für Schriften beanspruchen, die ihnen aus Mangel hohen Alters und apostolischen Ursprungs eben nicht zukam. Unser Verfasser scheint dieses Mittels noch haben entrathen zu können. Dieser frühen Zeit entspricht es ferner, daß die D. den Apostelnamen noch nicht auf die Zwölfe beschränkt, sondern diese durch das Zahlwort kennzeichnet; daß endlich der Verfasser, obgleich er verspricht, die Lehre der zwölf Apostel, oder der Apostel zu geben, dennoch auf die reiche apostolische Literatur sich nicht beruft, welche ihm am Ende des ersten Jahrhunderts jedenfalls zu Gebote gestanden hätte.

B. Verhältniß zu anderen Schriften.

Wir kommen nunmehr zu dem zweiten Hülfsmittel zur Bestimmung der Zeit, welches wir in der Einleitung angaben: Das Verhältniß der D. zu anderen Schriften ähnlichen Inhaltes.

Hauptsächlich beschäftigen uns hier zwei Schriften, der Barnabasbrief und der Pastor Hermä, denn über den späteren Ursprung der anderen Schriften, die hier noch in Frage kommen, ist man ziemlich einig. Ist die D. abhängig von beiden oder umgekehrt? Wenn sie nicht von ihnen abhängig ist, wie erklärt sich alsdann die merkwürdige Uebereinstimmung und Abweichung? Was läßt sich also für die Zeit folgern? Das sind die Fragen, die hier zu erledigen sind.

Stehen die D., Barnabas und Hermas in irgend einem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältniß? Wenn sich der Nachweis führen läßt, daß die D. weder als abhängig von Barnabas noch von Hermas betrachtet werden muß, so ergibt sich zunächst, daß gegen die frühe Abfassungszeit der D., welche wir aus inneren Gründen behaupteten, auch von dieser Seite Nichts geltend gemacht werden kann. Damit fällt zugleich der hauptsächlichste äußere Gegengrund weg, und wir sind mit unserem Urtheil auf die inneren Gründe angewiesen.

Harnack glaubt (Proleg. S. 80—87), „man könne unbe-

denklich sagen, die D. habe aus dem Barnabasbriefe geschöpft, nicht umgekehrt." Beweise bringt er nicht; er versucht nur zu erklären und zu begründen, warum wohl unter Voraussetzung, daß die D. aus Barnabas entlehnt, in der D. diese oder jene Veränderungen vorgenommen wurden. Daß seine Begründung irgendwie stichhaltig sei, vermögen wir nicht einzusehen. Man könnte hinter jede der abgegebenen Erklärungen ein Fragezeichen setzen und ebenso gut, die Sache umkehrend, aus denselben Gründen für die Priorität der D. argumentiren.

Es ist ja bald gesagt, die D. hat sicher aus Barnabas geschöpft. Man möge sich einmal erinnern, was zur Vertheidigung einer solchen Annahme Alles zu beweisen ist; wir beziehen uns in dieser Hinsicht auf unsere Ausführungen gelegentlich der Frage, ob auch das Lucasevangelium Quelle der D. sei. — Welche von beiden Schriften man immerhin als Quelle der andern bezeichnen mag, einer von den Verfassern hat schöne Momente, klare Darstellung oder andere Vorzüge, die er beim andern vorfand, unterdrückt oder ungeschickt wiedergegeben. Warum z. B. läßt die D., welche doch so sehr die Gottesliebe betont, das erhabene Motiv des Erlösungstodes, wie es der Barnabasbrief hat, einfachhin aus? Die Ermahnung, Tag und Nacht des Gerichtstages zu gedenken und mit allem Nachdruck an der Rettung der eigenen Seele zu arbeiten (Barn. 19, 10), wird verwandelt in eine Mahnung, den Verkündiger des göttlichen Wortes bei Tag und Nacht nicht zu vergessen. Dagegen werden c. 16 die Gläubigen trotzdem mit aller Eindringlichkeit gemahnt, sich für den nahenden Gerichtstag bereit zu halten. Was für ein Grund konnte vorliegen, das Gebot (B. 19, 5), den Nächsten mehr als die eigene Seele zu lieben, dahin abzuändern, daß man die einen ermahnen, für die andern beten, einige mehr als die eigene Seele lieben soll, während doch unmittelbar vorher eine Feindesliebe (gegenüber jedem Feinde) verlangt wird, die heroisch ist (D. 2 und 1)? Vergl. D. 4, 4 und B. 19, 5.

Ferner gilt es allgemein als Gesetz, eine Schrift, die sich durch ihre Einfachheit und Einfalt auszeichnet, für älter anzusehen, als eine solche, die in Allegorieen und philosophische Reflexionen eingekleidet ist (Vgl. B. 18, 1. 2; 19, 1. 2). Warum will man das nicht gelten lassen für die D. gegenüber Barnabas? Barnabas beschreibt die beiden Wege als Wege des

Lichtes und der Finsterniß (18, 1 und 19, 1); einige Zeilen später hören wir von einem Todesweg (19, 2 und 20, 1). Da wäre man versucht zu glauben, dem Barnabas habe etwas vorgelegen, was ursprünglich lautete „Weg des Lebens“ und „Weg des Todes“, wie es unsere D. hat.

Aber, wendet Harnack ein (Proleg. S. 287), und das ist sein Hauptgrund, „der Vergleich von Barnabas 4, 9 und D. 16, 2 („denn Nichts wird Euch nützen“ . .) erweist doch schlagend die Priorität von Barnabas vor D.“ Warum denn? „Das 16. Kapitel der D. ist offenbar eine Bearbeitung eschatologischer Sprüche Jesu (nach Matthäus und Lucas) und (vielleicht) des Paulus, also ein sekundäres Product. Mitten darinnen steht der Vers, der sich wesentlich ebenso bei Barnabas findet. Wäre dieser (B.) der spätere, so hätte er gerade den einzigen Vers, der das geistige Eigenthum des Verfassers der D. gewesen ist, sich angeeignet. Umgekehrt spricht die höchste Wahrscheinlichkeit dafür, daß, da alle übrigen Verse des c. 16 entlehnt sind, auch D. 16, 2 entlehnt ist.“

Darauf erwidern wir zunächst dies:

Die ganze Argumentation setzt voraus, was zu beweisen ist, nämlich, daß die D. überhaupt aus Barnabas oder Barnabas aus der D. entlehnen mußte. Alles erklärte sich, wie uns scheint, vollkommen, wenn man eine gemeinschaftliche Quelle, d. h. eine Schlußermahnung in Hinblick auf das jüngste Gericht voraussetzen wollte. Dazu bieten sowohl die D. als der Barnabasbrief in ebendenselben Capiteln Anknüpfungspunkte genug. Ob ferner dieser einzige Vers das geistige Eigenthum des Verfassers der D. sei, möchten wir beanstanden und deshalb auch an der Richtigkeit des hieraus gezogenen Schlusses zweifeln. Im Uebrigen kann es doch Harnack nicht entgehen, daß Barnabas im Citiren (gerade auch durch c. 4 hindurch) stark ist, und die D. sich eben wegen ihrer knappen Form zum Citiren vortrefflich eignet. Dazu kommt, daß es nicht minder wunderbar wäre, wenn die D. aus dem 4. Capitel des Barnabasbriefes schöpfte und die ganze, bereits verarbeitete eschatologische Darstellung von Barnabas sollte vernachlässigt haben mit Ausnahme des einzigen Satzes 4, 9, der überdies noch geändert werden mußte. Betrachtet man endlich den Satz B. 4, 9, so muß man sich gestehen, daß der Gegensatz: Zeit des (vergangenen)

Lebens und Glaubens — und „jetzt in dieser bösen Zeit und in den kommenden Aergernissen,“ sehr schleppend ausgedrückt, ja unlogisch ist. Oder würde der Originalschriftsteller wohl so haben sagen wollen: Achtet auf die letzten Tage; denn Nichts wird Euch die Vergangenheit nützen, wenn ihr nicht auf die gegenwärtige böse Zeit und die zukünftigen Aergernisse acht habet? Schwerlich. Dagegen läßt es sich einigermaßen erklären, wenn Barnabas, der im Allegorisiren und Anwenden der Texte ein Meister in seiner Art ist, auch diesen Text, den er in seiner einfachen und logisch richtigen Form vorfand, wie ihn etwa unsere D. gibt, mit jenen Zusätzen versah, und auf die bedenkliche Lage der Gegenwart anwendete. Dies um so mehr, als die Worte νῦν ἐν τῷ ἀνόμῳ καιρῷ καὶ sich in der That auch sprachlich als Zusätze und Anwendungen zu verrathen scheinen.

„Ferner aber,“ so fährt Harnack in seiner Beweisführung fort, „und das ist wo möglich noch entscheidender, der Verfasser des Barnabasbriefes ist der Ueberzeugung, daß die Endzeit bereits im Kommen begriffen ist (c. 4, 3), und daß die letzten Tage bereits da sind (ἐὰν μὴ νῦν). Der Verfasser der D. dagegen zeigt sich von der sichern Ueberzeugung, daß das Ende jetzt einbrechen werde, nicht mehr durchdrungen. Daher fehlt bei ihm das νῦν, und er beschreibt es einfach, wie es in den letzten Tagen zugehen werde, ohne die Gewißheit auszudrücken, daß dieselben bevorstehen (c. 16). Man kann doch unmöglich verkennen, daß das eine spätere Formulirung ist.“

Unsere Erwiderung ist diese:

Wir könnten einwenden, auch die D. theile die Ansicht, das Ende (vgl. 16, 1 und bes. 16, 2: „wenn ihr nicht in den letzten Tagen vollkommen seid“) würden ihre Leser eventuell noch erleben; allein wir wollen einmal Harnack's Auffassung in Bausch und Bogen zugeben; es folgt doch nicht, was er als Schlußsatz hinstellt. Der Schwerpunkt des Argumentes liegt in den Worten „nicht mehr.“ Leider bewegt sich Harnack hier in einem Zirkel. Denn eben diese Worte setzen schon voraus, was erst zu beweisen ist, nämlich, daß Barnabas vor der D. jene Ueberzeugung gehegt habe; mit andern Worten, man kann vom Verfasser der D. nur dann sagen, daß er die Ueberzeugung des Barnabas „nicht mehr“ hege, wenn bereits feststeht, daß

Barnabas der D. vorangeht. Das hat aber Harnack nicht bewiesen. Oder könnte man nicht mit demselben Rechte, bezw. Unrechte, aus denselben Texten das gerade Gegentheil erweisen? Man setze nur einmal statt des „nicht mehr“ „noch nicht“, und beide Texte sind in ihrer gegenseitigen Beziehung vollkommen erklärt — und dann ist die D. vor Barnabas zu datiren.

Was Harnack am Schlusse sagt: „Man kann doch unmöglich verkennen, daß dies (die Fassung der D.) eine spätere Formulirung ist“, ist umgekehrt auch wahr: Man kann ebenso unmöglich verkennen, daß Barnabas eine Erweiterung und Anwendung und darum eine spätere Formulirung ist. Somit behalten Funk und Zahn, gegen welche Harnack seinen Angriff richtete, immerhin Recht, wenn sie, auf andere Gründe gestützt, die D. vor dem Barnabasbriefe entstanden sein lassen.

Wir glauben, im Hinblick auf unsere obigen Ausführungen, hinzufügen zu dürfen, daß sich überhaupt keine Abhängigkeit, sei es der D. von Barnabas oder umgekehrt, erweisen läßt.

Was von dem Barnabasbriefe gilt, ist in erhöhtem Maße wahr in Bezug auf den Pastor des Hermas. Die Gründe, weshalb wir eine Entlehnung aus Hermas in Abrede stellen, sind folgende:

1) Sieht man den Pastor Hermä als Quelle an, so mehren sich die Räthsel und die Schwierigkeiten der Erklärung bezüglich der Abänderungen, Umstellungen, Zusätze und ausgelassenen Stellen; um so mehr, da der Verfasser der D. aus jener umfangreichen Schrift nur einige unbedeutende Stellen mit Uebergehung alles anderen brauchbaren Materials herausgehoben haben soll. Ein Verfasser, der aus Büchern des A. T., dem Evangelium, Barnabasbriefe und Pastor Hermä unsere D. zusammengestellt, wäre in der That weit mehr im Stande gewesen, das Ganze selbstständig zu entwerfen. Letzteres erforderte sicher nicht mehr Geist und Arbeit. Sah er das wohl auch selbst ein, warum sollten wir annehmen, er habe den schwierigeren Weg vorgezogen?

2) Die bezüglichen Stellen in sich betrachtet, wie sie daliegen, können ebenso gut aus der D. entlehnt sein. Wir sehen wenigstens keinen Grund, das auszuschließen; im Gegentheil, sollte überhaupt eine Abhängigkeit bestehen, so läge der

Vortheil auf Seiten der D., insofern sich dieselbe unvergleichlich mehr zu Citationen eignet und an sich die Zeichen eines höheren Alters trägt. Will man dennoch eine Abhängigkeit der D. behaupten, so muß man zwingende Gründe bringen. Diese aber können unseres Erachtens aus einer Vergleichung der Texte nicht gewonnen werden, und äußere Zeugnisse haben wir nicht.

3) Nehmen wir aber die Texte selbst vor: D. 1, 5 und 6 verglichen mit Hermas Mand. 2, 4—6. Harnack will in der D. einen Widerspruch und eine Abschwächung des Zusammenhanges entdeckt haben; mithin hätte die D. aus Hermas entlehnt. Darauf erwidern wir dies: Die Consequenz ist nicht einzusehen. War der Verfasser der D. so beschränkt, daß er den Widerspruch der Umarbeitung nicht sah, so steht Nichts im Wege, daß er ihn auch ursprünglich niederschrieb, Hermas aber ihn hob und das Ganze ordnete. Uebrigens müßte Harnack, wenn er sich consequent bleiben will, gerade das Gegentheil fordern. Oder hat er nicht für die gut und schön geordneten Moralvorschriften der D. im Vergleich mit dem „Chaos" u. s. w. bei Barnabas für letzteren den Anspruch erhoben, Quelle der D. zu sein? Sodann ist es kein Widerspruch, sondern höchstens eine kluge Einschränkung, wenn an obiger Stelle die D. ermahnt, man soll zwar allen geben, dabei aber doch zusehen. Will jedoch Hermas eine prüfungslose Spende, so gibt er den Grund dafür an: Das Armenwesen wird von einem Kirchendiener (Bischof, Diakon) besorgt; da kann eben eine prüfungslose Spende am Platze sein. Endlich, wie schon oben berührt, scheint ein Fortschritt eher in der Entwickelung bei Hermas hervorzutreten, da bei ihm das Almosenwesen an ein Amt gebunden, bei der D. aber ganz in den Händen der Gläubigen ist, sowie es in den ersten Zeiten vielfach Brauch war.

Eine zweite Stelle zur Vergleichung bietet D. 11—13 und Hermas Mand. 11. In die Regeln über Unterscheidung der wahren und falschen Propheten hat der Verfasser der D. Verhaltungsmaßregeln eingeschoben, welche gegenüber den Aposteln, Lehrern und wandernden Brüdern zu beachten sind. Dafür war Hermas gewiß nicht Vorlage. Warum nun gerade für die Prophetenregeln, welche er überdies zum weitaus größten Theil nicht einmal bei Hermas zu finden vermochte? Vielmehr empfiehlt sich die Vermuthung, daß der Verfasser, falls er diese

klaren, bestimmten, wie Gesetzesparagraphen lautenden und fortschreitenden Regeln nicht selbst entworfen, entweder an bestehende Einrichtungen sich anlehnte oder aus einer Sammlung formulirter Gesetze schöpfte.

Wir bestreiten demnach, daß der Verfasser unserer D. aus Barnabas und Hermas geschöpft habe.

Dann aber entsteht von selbst die Frage, wie sich bei dieser Voraussetzung die Uebereinstimmung und Abweichung erkläre. Dies führt uns zur Darlegung und Begründung unserer Ansicht über die Entstehungsweise der D. und den Ort des Verfassers und der Leser.

Wir sind der Meinung, daß das Verhältniß der D. zu ihren verschiedenen Nebenformen in ähnlicher Weise zu erklären sei, wie das Verhältniß der Synoptiker, und zwar geben wir hier jener Ansicht den Vorzug, welche in Erklärung der Frage von der mündlichen Predigt der Apostel und von der Ueberlieferung ausgeht. Wir nehmen an, daß unsere D. von einem Christen der Jerusalemer Kirche theils aus der mündlichen Katechese (c. 1—6), theils mit Anlehnung an dort bestehende Einrichtungen (c. 6—16) niedergeschrieben wurde; ferner, daß jene Jerusalemer Katechese und Kirchenordnung mit verschiedenen Abänderungen und Erweiterungen in den Worten, Begriffen, Gebräuchen u. s. w., je nach dem Bedürfniß der Zeit und der Bevölkerung in Antiochien, Alexandrien, in italischen und anderen Städten eingeführt und von den Schriftstellern verwerthet wurde. Demgemäß wären die Capitel 19 ff. des Barnabasbriefes, die angeführten Stücke sowie Mand. 8 des Hermas, die sogenannten apostolischen Kirchenordnungen, die apostolischen Constitutionen bezw. deren Vorlagen, das Iudicium Petri, das Cap. 59 von Lactantius Epit. div. instit., das lateinische Fragment des Melker Codex, das Citat des Pseudo-Cyprian (de aleat. c. III.) nichts Anderes, als Theile aus dem Sittenspiegel und der Kirchenordnung ihrer betreffenden Länder und in der Form wiedergegeben, wie dieselbe zu ihrer Zeit vorgelegen.

Der Hauptpunkt unserer Hypothese, den wir zunächst sicher stellen müssen, soweit die Mittel reichen, ist der, daß schon die Apostel einen Sittenspiegel und eine Kirchenordnung entworfen haben.

Zunächst läßt sich a priori erwarten, daß die Apostel, ebenso wie sie die Glaubenslehre (Leben, Leiden, Reden des Herrn) in einer bestimmten, immer mehr sich fixirenden Form gepredigt, so auch bezüglich der moralischen Vorschriften im Anschluß an den Dekalog und gemäß dem Beispiele des Herrn (Matth. 5—7) eine constante Vortragsweise eingehalten haben. Denn die sittlichen Gebote für das Leben mußten nicht minder eingeschärft werden als die Glaubenslehre; alsdann aber empfahl es sich, sie oft zu wiederholen, und da sie für alle ungefähr dieselben sind, dieselben auch in der gleichen Form überall zu geben. Das war zugleich eine Erleichterung für den Lehrer ebensosehr wie für die Gläubigen.

Außerdem ist es klar, daß die Apostel und ihre Gehülfen bei verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten auch in dem Sittenspiegel änderten, indem sie Dinge ausließen, welche von keiner Bedeutung mehr waren (Speisegesetze, Götzenopfer), an deren Stelle aber andere um so mehr betonten (die verschiedenen Sünden gegen das 1. und das 6. Gebot); daß sie ferner andere Ausdrücke wählten, wenn sie vor Juden, andere wenn sie vor gemischten Zuhörern, andere wenn sie vor Ungebildeten, andere wenn sie vor Gebildeten zu sprechen hatten.

So war es natürlich, daß mehrere verschiedene Fassungen des Sittenspiegels entstanden.

Dasselbe läßt sich anwenden auf die Kirchenordnung, nur mit dem Unterschied, daß der Sittenspiegel, weil nicht an feste, dauernde Institutionen anlehnend, in seiner äußeren Form leichter jenen Modificationen unterworfen war.

Wir glauben, daß man in den Constitutiones apost. sozusagen eine Didache der syrischen Kirche besitzt, daß der Sittenspiegel des Barnabas eine der ältesten Fassungen, wie sie in Alexandrien vorgetragen wurden, enthält, und daß eine andere ebendaselbst dem dritten Buche des Pädagogen und dem Citate in Strom. 1, 20 sowie der Berufung des Origenes hom. X. in Lev. zu Grunde liegt. Die Prophetenregeln und der Lasterkatalog im Pastor Hermä, das Iudicium Petri, die Anklänge in Lactantius, Pseudo-Cyprian, das Fragment des Melker Codex wären alsdann zu den Recensionen zu rechnen, welche im Abendlande gebraucht wurden.

Für die Richtigkeit unserer Hypothese können wir ferner den Umstand geltend machen, daß die Vergleichung der einzelnen Recensionen nach J. W. Bickell's Vorgang viele Kritiker, zuletzt noch Krawutzki veranlaßte, zur Erklärung der eigenthümlichen Abweichungen und der Uebereinstimmung eine gemeinsame Quellenschrift zu fordern. Eine solche schien in unserer D. gefunden zu sein: Harnack behauptet es fest, Krawutzki (a. a. O. S. 549 ff.) leugnet es ebenso entschieden und verlangt eine ältere Darstellung der beiden Wege und eine ältere Kirchenordnung, somit ein höheres Drittes. Nun ist das Stück einer lateinischen Didache bekannt. Dasselbe vermehrt die Schwierigkeiten der Erklärung nicht weniger, als die drei aufgefundenen verschiedenen Handschriften der Kirchenordnung; und ob, wenn das Iudicium Petri einmal sollte vorliegen, Alles sich aufklären wird, möchten wir nach allen bisher gemachten Erfahrungen sehr bezweifeln. Dagegen reicht unsere Hypothese für eine ungezwungene und befriedigende Erklärung auch der Einzelheiten vollkommen aus, ohne daß man immer wieder zu neuen Hypothesen greifen müßte.

Somit empfiehlt sich unsere Hypothese, die nichts Anderes aufstellt, als das Ergebniß einer Entwickelung, deren Thatsächlichkeit eine Betrachtung der Natur der Momente, um die es sich handelt und unter denen sie stattfand, a priori als höchst wahrscheinlich vermuthen läßt; alle andern Hypothesen aber, sofern sie eine Abhängigkeit dieser Dokumente von einer oder mehreren gemeinsamen schriftlichen Quellen behaupten, haben sich bisher als unzureichend erwiesen.

Worauf es nunmehr vor allem ankommt, ist der positive Nachweis, daß die Apostel wirklich aller Annahme nach einen solchen Sittenspiegel und eine Kirchenordnung entwarfen und vortrugen, und daß beide in verschiedenen Ländern verschiedene Umgestaltungen erlebten. Wir glauben in der That, daß wenn auch ein strenger Beweis in diesem Sinne nicht geführt werden kann, sich doch solche historische Momente beibringen lassen, die jene Hypothese annehmbar machen. Wir berufen uns zunächst auf die canonischen Schriften. Schon der Herr hatte das Beispiel dazu gegeben, da er, von den Geboten und guten Werken handelnd, das neue Gesetz verkündigte und seine Zuhörer aufforderte, den schmalen „Weg zum Leben" zu wandern, die breite „Straße des Verderbens" aber zu meiden. In dem paräne-

tischen Theil ihrer Briefe nehmen die Apostel öfter Veranlassung, über Tugend und Laster zu sprechen. Einige dieser Stellen legen aber eben durch ihre auffallende Aehnlichkeit den Gedanken nahe, daß ein und derselbe Apostel ein gewisses feststehendes Schema für die Moralvorschriften befolgte. Nur darf man bei einem derartigen Vergleiche nicht aus dem Auge verlieren, daß es sich blos um eine im Allgemeinen ähnliche Reihenfolge der Moralvorschriften handeln kann. Denn in Gelegenheitsschriften wie die Briefe es waren, war es von selbst gegeben, je nach dem augenblicklich vorliegenden Bedürfnisse den einen oder andern Punkt vor Allem zu betonen und hervorzuheben. Sehr interessant sind wegen ihrer großen Aehnlichkeit Eph. 5—6, 10; Col. 3, 5—4, 3; Tit. 2, 9—11; I. Petr. 2, 12—3, 10; ebenso I. Theſſ. 4, 3—12; 5, 1 ff.; Röm. 13, 11—13; ferner I. Tim. 3 und Tit. 2, 1—9; endlich I. Tim. 2, 8—3; 5, 17 ff. und I. Cor. 14. 9, 9. Andere Stellen aber wie Röm. 1, 29—32; Gal. 5, 20—22; I. Tim. 9, 10; II. Tim. 3, 2—5; I. Petr. 5 zeigen bei den Aposteln wenigstens eine gewisse Fertigkeit in Aufstellung der Laster oder Tugenden, wie sie gewöhnlich durch häufige Uebung im Vortrag erlangt wird.

Ein zweites historisches Moment für unsere Annahme entnehmen wir den Zeugnissen der Alten. Denn sie führen die „Apostellehren" und „Kirchenordnungen" auf die Apostel oder die apostolische Zeit zurück; andererseits aber verfahren sie dabei so, daß man wohl zu der Annahme versucht ist, es haben ihnen verschiedene Recensionen einer Zwölfapostellehre vorgelegen. Für Beides wollen wir Belege anführen.

Clemens will im Pädagog. (lib. 3) einen Unterricht niederschreiben, wie ihn die Apostel an die Neugetauften ertheilten. Dabei befolgt er eine derartige Ordnung der Gedanken, daß man sagen muß, es habe ihm wenigstens eine der unserigen sehr ähnliche D. als Muster gedient. In den Stromata 1, 20 citirt er unter der Formel für canonische Schriften „ὑπὸ τῆς γραφῆς εἴρηται" einen Satz, der sich in unserer D. und in der sog. Kirchenordnung allein findet. Origenes (hom. 10 in Lev.) entnimmt „einem gewissen Buche", daß sich von „den Aposteln" benennt, einen Satz, der sehr lebhaft an eine Stelle unserer D. erinnert (D. 1, 3 νηστεύετε . .). Der Canon des Eusebius (H. e. 3, 37) beweist, daß die „Apostellehre" in einigen Kirchen für ein altehrwürdiges Denkmal, vielleicht apostolischer Zeit zeitweilig angesehen wurde. Die Einleitung zu der äthiopischen Recension der Kirchenordnung leitet den Ursprung derselben ausdrücklich von den Aposteln her. Endlich sprechen für unsere Annahme

die Aufschriften der einzelnen Recensionen, κανόνες, διδαχὴ oder διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων, τῶν δώδεκα ἀποστόλων, doctrina apostolorum, iudicium Petri, sowie die Einkleidung des Stoffes mit den Namen der zwölf Apostel.

Allerdings mag dies Letztere eine Fiction sein, aber irgend eine historische Thatsache muß dabei zu Grunde liegen. Das fordert schon die Analogie der apokryphen Evangelien, welche nur möglich waren, weil in der That die Apostel nach einem bestimmten, geordneten Plane das Leben und die Reden Jesu vortrugen und vielleicht jeder einzelne mit ihm eigenthümlichen Abänderungen. Also dürfen wir auch hier für eine ähnliche Erscheinung ein wirklich historisches Fundament fordern. Alles auf reine Fiction zurückführen zu wollen, als wären diese Schriften plötzlich mit dieser Aufschrift aufgetreten und hätten eben wegen ihres Inhaltes die Leser vermocht, sie wirklich für apostolisch hinzunehmen (Harnack, Proleg. S. 26 ff.), ist eine starke Zumuthung und, wie uns scheint, selbst eine bedeutende Fiction. Man erinnere sich nur an das verhältnißmäßig große Ansehen dieser und ähnlicher Schriften (Clemens: „ἡ γραφή"; Canon des Eusebius und des h. Athanasius), das noch bis zum Concilium Trullanum sich geltend machte, und man bedenke die große Sorgfalt, womit man in diesen Zeiten über die Schriften, die wirklich von Aposteln und Apostelschülern geschrieben, wachte und sie schriftstellerischen Fictionen gegenüber vertheidigte.

Für den zweiten Punkt unserer Annahme, daß es nämlich verschiedene Recensionen der apostolischen D. in den verschiedenen Ländern gegeben, führen wir noch folgende Momente an: Die Citate und Andeutungen stimmen mit keinem unserer Formulare vollkommen; die Namen wechseln im Singular und Plural ab (Canon des Eusebius und des h. Athanasius, Pseudo-Cyprian und Fragment des Melker Codex); Rufin übersetzt im Canon des Eusebius διδαχὰς τὰς λεγομένας τῶν δώδεκα ἀποστόλων wörtlich; in der Expositio in symb. apost. 36—38 wiederholt er im Ganzen den Canon der Epistola fest. 39 des Athanasius, setzt aber für διδαχὴ ἡ καλουμένη τῶν ἀποστόλων einfach duae viae vel judicium Petri ein.

Als wir oben unsere Ansicht über die Entstehung, Ort u. s. w. unserer D. aufstellten, behaupteten wir, unsere D. sei die oder sei eine Fassung des Sittenspiegels und der Kirchenordnung, welche in der Kirche von Jerusalem im Gebrauche war. Dieser Theil der ganzen Hypothese wäre nunmehr zu erläutern, damit wir zum Abschluß gelangen.

Harnack gesteht zu, daß die D. überall concrete Verhältnisse schildere, behauptet aber, daß dieselben weder in Italien noch in Kleinasien noch in Alexandrien zur Zeit der Abfassung bestanden haben können; er läßt die D. in Oberägypten niedergeschrieben sein. Was Harnack zu dieser Ansicht über die Heimath der Schrift drängte, war die nothwendige Consequenz

aus der Behauptung, unsere D. habe aus dem Barnabasbriefe und aus Hermas geschöpft. Freilich, wenn dies der Fall, dann kann sie nur um 150 verfaßt sein, was seine Ansicht ist; ist sie aber so spät verfaßt, so passen die in ihr geschilderten kirchlichen Verhältnisse in keine von jenen Kirchen mehr hinein, über deren Verfassung und Gewohnheiten wir glaubwürdige Berichte aus der Geschichte haben; also muß die Heimath des Verfassers anderswo gesucht werden, womöglich in einem Lande, wo der Vermuthung und Phantasie beim Mangel an geschichtlichen Daten viel freier Spielraum gewährt ist (Vgl. Proleg. S. 158 ff.).

Letzterer Umstand allein macht die ganze Aufstellung verdächtig. Ueberdies fällt, wie gezeigt, der nothwendige Grund, der ursprünglich zu dieser Annahme drängte, weg: Die Abhängigkeit unserer D. von Barnabas und Hermas. Sind wir demnach nicht genöthigt, die Entstehung unserer D. so spät zu datiren, im Gegentheil, sprechen alle inneren Gründe und auch die äußeren, wie wir sehen werden, für das höchste Alter derselben, so können wir auch ihre Heimath anderswo suchen.

Harnack bringt dann weiterhin angeblich positive äußere und innere Gründe, um seine Behauptung zu stützen. In Aegypten, meint er, ist die D. zuerst aufgetaucht und ebendaselbst hat sie nachweisbar eine Geschichte erlebt. Darauf wäre zu erwidern, daß auch diese Behauptung das voraussetzt, was einstweilen zu beweisen ist, nämlich, daß die etwaige D. des Clemens, des Origenes und die sog. D. des h. Athanasius in der That die unsrige sei. Zudem beweist der Canon des Eusebius sowohl wie der des h. Athanasius, daß „die sog. Apostellehre" auch in anderen Kirchen des Orients bekannt war und in Ansehen stand, ebenso und nicht weniger wie in Alexandrien selbst (Vergl. den Wortlaut H. e. 3, 37 und Ep. fest. 39). Ferner, da die meisten Bearbeitungen einer Zwölfapostellehre nach Harnack's Meinung (Proleg. S. 241—268) aus Syrien datiren, müßte man mit gleichem Rechte an Syrien als Heimath denken. Endlich ist es leicht erklärlich, warum gerade aus Alexandrien vor andern Gegenden uns die ersten schriftlichen Andeutungen über eine Zwölfapostellehre zukommen: Nirgendsmehr als dort herrschte ein reges, wissenschaftliches Streben seit den ersten christlichen Zeiten und zwar ein Streben, daß sich gerade in positiven Studien, wie in Erklärung der h. Schriften und anderer Denkmäler entfaltete.

Einen weiteren Grund für seine Ansicht sieht Harnack darin, daß die Quellenschrift unserer D., der Barnabasbrief nämlich, zuerst in Aegypten aufgetaucht sei, und daß zwischen Barnabas und der D. ein ähnliches Verhältniß bestehe, wie zwischen dem zweiten Petrusbriefe und Judas; ferner sei eine Verwandtschaft im Wortreichthum bemerklich

zwischen der D. und jenen beiden Briefen, die gleichfalls in Aegypten verfaßt worden.

Was nun zunächst diese Verwandtschaft im Wortreichthum betrifft, so reducirt sich dieselbe auf einige Ausdrücke. Dann aber leidet das Argument an falschen Unterstellungen. Denn abgesehen davon, daß Harnack eine thatsächliche Abhängigkeit der D. von Barnabas niemals bewiesen, ist weder der zweite Brief Petri noch der Brief des Judas in Aegypten verfaßt. Sollte aber die Verwandtschaft bezüglich characteristischer Ausdrücke etwas bekunden, so wäre es vielleicht dies, daß unsere D. denselben Zeiten angehört wie jene Briefe, oder daß sie den Kreisen, in denen die Briefe verfaßt worden, nicht ferne gestanden hat.

Das wären die äußeren Gründe, welche nach Harnack für Aegypten sprechen; nach seiner Versicherung „gibt es aber keine Erwägungen, die gegen diese Provinz, resp. für eine andere können geltend gemacht werden" (Proleg. S. 160).

Alsdann (S. 168) bringt er noch zwei „sehr wichtige" innere Gründe: a) „Die freien Lehrer, ja wie es scheint, die Apostel haben sich in Aegypten am längsten gehalten, und jene haben die Organisation der Gemeinde dort am dauerndsten bestimmt. . . Was aber die Apostel betrifft, so ist der Einzige, den überhaupt Eusebius für das zweite Jahrhundert aus dieser Kategorie zu nennen weiß, ein Alexandriner, Pantänus.

Darauf ist zu bemerken: Wir wissen nichts Bestimmtes über die ältesten Einrichtungen der Kirche in Oberägypten. Darum lassen sich darüber eben nur mit einem „es scheint", so und so war es, Vermuthungen oder Phantasieen aufstellen. Aber Alles einmal zugegeben, wo bleiben die Propheten in Oberägypten? Und sie sind doch die am zahlreichsten vertretene Lehrerklasse zur Zeit der D. Was dann ferner die „freien Lehrer" und „Apostel" betrifft, wie sie aus den Schriften von Clemens, Origenes und Eusebius bekannt sind, so sind dieß die Lehrer an der Katechetenschule in Alexandrien, nicht aber wandernde Verkündiger des Evangeliums. Zu der Annahme überdies, jene Lehrer seien dieselben wie die διδάσκαλοι unserer D., sind andere Beweise erforderlich als die bloße Uebereinstimmung im Namen. Aehnlich verhält es sich mit dem „Apostel" Pantänus. „Apostel" heißt er nirgends; es wird nur gesagt, daß er in apostolischer Nachahmung als „Evangelist" das Wort Gottes fremden Völkern verkündigt habe und dann, nach Alexandrien zurückgekehrt, daselbst Lehrer und Vorsteher der Katechetenschule geworden sei (Euseb. H. e. 5, 10). Was ihn außerdem von den Aposteln der D. wesentlich unterscheidet, ist der Umstand, daß er für die einzelnen Gemeinden Lehrer und Vorsteher aufgestellt hat. Daß er aber Lehrer an der Katechetenschule zu Alexandrien geworden, genügt allein schon für Harnack, ihn nachträglich auch noch zum „Lehrer" im Sinne der D. zu machen, obwohl nach den Vorschriften der D. zu urtheilen, beide Aemter sich einfachhin ausschließen.

b) Der zweite „sehr wichtige" innere Grund ist die eigenthümliche Doxologie nach dem Vater Unser: „Denn Dein ist die Macht und der Ruhm in Ewigkeit." In dieser wie in den sechs anderen Doxologien fehlt das Wort βασιλεία. Nun aber läßt sich eine solche abgekürzte

Doxologie bis jetzt nur in der sahidischen Bibelübersetzung nachweisen. Also gehört auch unsere D einer Landeskirche an, wo diese Doxologie üblich war.

Wir antworten: Die sahidische Uebersetzung hat „Dein ist die Macht und Stärke", stimmt also nicht mit der D. Insofern also beweist dies Moment sehr wenig oder Nichts. Gesetzt aber, beide stimmten überein, was folgte daraus? Etwa daß unsere D. sie aus der sahidischen Uebersetzung genommen? Das wird selbst Harnack nicht behaupten. Sonst müßte feststehen, daß jene sahidische Uebersetzung das βασιλεία in ihrer Vorlage gefunden, aber es unterdrückt habe. Darum schließt Harnack: In der Landeskirche, welcher der Verfasser der D. angehörte, hat das βασιλεία in den feierlichen Doxologien gefehlt. Aber auch dieser Schluß ist unhaltbar. In seinem I. Corintherbrief, der wohl älter sein mag als die sahidische Uebersetzung des N. T., bringt der h. Clemens Rom. gegen Ende verschiedener Capitel Doxologien. Es sind deren im Ganzen 9, größere und kleinere. Fünf derselben (cc. 20, 32, 38, 43, 50) stimmen überein mit den vier kürzeren unserer D. (9, 2. 3; 10, 2. 4) und haben demgemäß das βασιλεία auch nicht. Die drei übrigen aber (cc. 61, 64, 65) unterscheiden sich (besonders c. 64 und 65) durch eine bedeutende Erweiterung. Nun, da ließe sich doch „βασιλεία" erwarten; aber es fehlt ebenfalls (c. 65: Αὐτῷ δόξα, τιμή, κράτος καὶ μεγαλωσύνη, θρόνος αἰώνιος . .). Also in der römischen Landeskirche fehlte das βασιλεία gleicher Weise bei den Doxologien.

Demnach suchen wir — und dürfen es mit Recht — den Ursprung der D. anderswo, ohne dabei mit der Zeitgeschichte in Widerspruch zu gerathen. Wenn wir uns für Jerusalem entscheiden, so leiten uns dabei folgende Erwägungen.

Die Leser der D. scheinen in einer Gegend gewohnt zu haben, welche die Taufe in fließendem Wasser als Regel ermöglichte (D. 7), deren klimatische Verhältnisse aber die Taufe im Freien mitunter unthunlich erscheinen ließen. Diese Gegend dürfte, wenn anders die Vorschriften der D. auf concrete Verhältnisse sich beziehen, südliches Klima gehabt haben. Wir hören ja von Olivenöl und Wein, als den gewöhnlichen Gaben für die Propheten (c. 13). Beide Züge ließen sich vereinigen in einer südlichen Gebirgsgegend. Damit stimmte denn auch der Reichthum an Getreide („das auf den Bergen wächst" c. 9) und an Rinder- und Schaafheerden, welchen die Spende aller Erstlinge voraussetzt.

Wo lag diese Gegend? Nicht gar zu weit von einer Metropole. Denn der Verkehr der Apostel, der Propheten namentlich und Lehrer mit den Gläubigen ist ein ziemlich lebhafter, worauf schon die vielen und genauen Regeln hindeuten. Dazu muß

die christliche Religion in der Runde ausgebreitet sein: Oder was soll es heißen, daß dem Apostel nur ein oder zwei Tage zu rasten gestattet ist? Hatte er weite Strecken durch unchristliche Gegenden zurücklegen müssen, so dürfte ihm eine längere Rast gestattet sein, ohne daß er aufhörte, als wahrer Apostel zu gelten. Ebenso wäre unter obiger Voraussetzung das Gebot, jede Geldspende abzuweisen und nur Nahrungsmittel anzunehmen, die bis zur nächsten Station ausreichen, leicht verständlich.

Welches ist aber die Metropole? Daß man den Lesern der D., unter denen jedenfalls auch Heidenchristen waren, vorschrieb, den Propheten dieselben Spenden zu leisten, welche die Juden ihrem Hohenpriester zu dessen Unterhalt leisteten, und diese Auflage in der That damit begründete, die Propheten seien die Hohenpriester, läßt uns an Jerusalem denken. Denn eine solche Wirkung auf Heidenchristen hatte jenes Motiv um so eher, je näher Jerusalem lag, je bekannter ihnen der Tempel und der Glanz des Hohenpriesterthums war. Und das Alles mußte ihnen in Wirklichkeit bekannt gewesen sein und imponirt haben, wenn man erwägt, daß jene Auflage der Erstlingsspende keine geringe war für Landbewohner. Auch die Namen und die Dreitheilung der Aemter „Apostel, Propheten und Lehrer", sowie die Institution der wandernden Verkündiger des Evangeliums waren daselbst allbekannte Dinge (Apostelgesch. 13, 1 ff.; 8, 5 ff.).

Auf die Nähe Jerusalems deutet auch der schroffe Gegensatz gegen die Fasten- und Gebetsordnung der Pharisäer (c. 8). Oder was hätten auf Heiden- oder Judenchristen in weitentlegenen Provinzen diese Gebräuche der Pharisäer für eine verderbliche Wirkung ausüben können, daß der Verfasser der D. sich bemüßigt gefunden, eigens davor zu warnen? Schon in Antiochien war der Einfluß der pharisäischen Partei von Jerusalem so unbedeutend oder gar ungekannt, daß der h. Petrus die jüdischen Gewohnheiten aufgab, ohne für seine Wirksamkeit bei den Juden fürchten zu müssen. Seinem Beispiele folgten die Judenchristen und erst dann hielt Petrus es für rathsam, den vaterländischen Gewohnheiten sich wieder anzupassen, als einige Judenchristen aus der Pharisäersecte (Apgsch. 15, 1. 5) eigens nach Antiochien kamen, um das Benehmen der dortigen Judenchristen zu beobachten und eventuell die

schwachen Gemüther gegen die Apostel einzunehmen. — Die Erwähnung von Speisegesetzen (c. 6), die eingehenden Vorschriften über das Taufwasser, welche an Talmud erinnern, die vielen Spuren der alttestamentlichen Spruchliteratur, der enge Anschluß der eucharistischen Feier an den jüdischen Osterlammsritus, alle diese Momente lassen sich am ungezwungensten von der Voraussetzung aus erklären, daß Jerusalem die Heimath unserer D. ist.

Einen letzten Anhaltspunkt könnte uns Hebr. 6, 1 f. bieten. Die „Milch der Kleinen“, d. i. die Lehre, in welcher nach dieser Stelle die Anfänger dortselbst unterrichtet wurden, bestand hauptsächlich aus sechs Punkten: Bekehrung von den schlechten Werken und Glaube an Gott, Lehre von der Taufe und Händeauflegung (Firmung, vgl. Apgsch. 8, 17), von der Auferstehung und dem letzten Gerichte. Ob dieser Unterricht auch anderswo in dieser Form gegeben wurde, wissen wir nicht; in Jerusalem war derselbe jedenfalls in Uebung. Nun, mit ihm stimmt auch unsere D. inhaltlich im Ganzen überein: Bekehrung von schlechten Werken und Glaube an Gott c. 1—6; Taufe 7. Auferstehung und letztes Gericht c. 16 Daß die Firmung nicht berührt wird, daß ferner die Vorschriften über Fasten, Gebet, eucharistische Feier und über die Lehrer eingefügt sind, erklärt sich leicht aus dem besonderen Zwecke der Schrift.

Nehmen wir endlich Jerusalem als Heimath der Schrift und entsprechend den obigen Ausführungen etwa das Ostjordanland als Heimath der Leser, so lösen sich auch einige Schwierigkeiten bezüglich des Evangeliums unserer D. verhältnißmäßig leicht. In Palästina lag das Evangelium des h. Matthäus schon frühe schriftlich vor; es kann also dieses verstanden sein bei den ausdrücklichen Berufungen, namentlich c. 15 (das „Evangelium“, „das Evangelium des Herrn“). Ist aber gemäß unserer Hypothese der Sittenspiegel sowohl wie die objective Kirchenordnung vor der schriftlichen Abfassung dieses Evangeliums und in Jerusalem entstanden, so ist zu erwarten, daß die Evangelientexte zwar meistens mit der dortigen Fassung des Lebens und der Reden Jesu (Jerusalemer Katechese) stimmen, daß sich aber auch Anklänge an Lukas oder andere Evangelien (vgl. Diatessaron n. 17 und Didache 1, 2. 4, ferner Evangelium Joh. und die eucharistischen Gebete der D. c. 10) finden, welche von der Jerusalemer Fassung ihren Ausgang

genommen haben, wenigstens vielfach von ihr beeinflußt sind. Uebrigens waren ja die Erzählungen, besonderen Anschauungen und Ideen, wie sie das Evangelium nach Lukas und Johannes bietet, nicht diesen allein bekannt, sondern ein Gemeingut Aller. Hat nun der Schreiber bezw. Verfasser unserer D. jenen Sittenspiegel und, an die bestehenden Einrichtungen anlehnend, die Kirchenordnung (c. 7—15) erst niedergeschrieben, nachdem das Alles bereits Jahrzehnte in Uebung gewesen, so stand eben durch den Wechsel, den die mündliche Tradition natürlicher Weise mit sich führt, zu erwarten, daß Abweichungen von dem später schriftlich fixirten Matthäusevangelium bereits vorhanden waren.

Unter derselben Voraussetzung, daß Jerusalem die Heimath unserer D. ist, läßt sich endlich auch die Frage leicht beantworten, warum diese D. im Gegensatze zu allen bis jetzt bekannten Nebenformen die Vollkommenheitssprüche c. 1, 3 — c. 2 enthält. Gerade der Einfluß des Matthäusevangeliums als der Hauptquelle mochte den Verfasser unserer D. bestimmen, an die Spitze der Moralvorschriften das zu stellen, was der Herr gemäß der Darstellung des h. Matthäus als characteristisch für die neue christliche Lebensordnung, für das neue Gesetz, als Vollendung des Alten, hingestellt hatte. Er drang vor allem auf den inneren Geist, auf den Adel der Gesinnung gegenüber dem geistlosen Buchstabencult und den hohlen Menschensatzungen, welche eine pharisäische Tradition und Schule allmälig ausgebildet hatte. Ob aber der Verfasser der D. diese Vollkommenheitssprüche selbst eingefügt, oder sie bereits im Sittenspiegel vorgefunden, es ändert das an der Sache Nichts. Wenn irgendwo, dann war in Jerusalem, dem Centrum des Judenthums, ein solcher Sittenspiegel am Platze.

Damit schließen wir diesen Theil unserer Untersuchung ab.

Fassen wir das Ganze noch einmal kurz zusammen: Wir sind der Ansicht, daß gemäß den inneren Gründen die Entstehungszeit unserer D. eher vor als nach dem J. 70 zu suchen ist; daß ferner diese D. in Jerusalem als Katechese, bezw. Kirchenordnung schon in Gebrauch war, als sie von einem dortigen Christen niedergeschrieben worden ist, um sie an eine bereits christliche Gemeinde zu senden. Der Barnabasbrief (c. 19—21) und der Pastor des Hermas sind

nicht Quellen unserer D.; die Abweichungen und die Uebereinstimmung dieser Schriftstücke und anderer Nebenformen im Verhältniß zu unserer D. sind von einer gemeinschaftlichen mündlichen Quelle herzuleiten, d. h. von jenem Sittenspiegel und jener Kirchenordnung, welche zu Zeiten der Apostel sich in Jerusalem allmälig durch die mündliche Predigt, bezw. kirchliche Praxis, ausbildete und fixirte und von dort aus durch dasselbe mündliche Wort in die einzelnen Länder unter verschiedenen Aenderungen verbreitet wurde; somit erscheinen die genannten Nebenformen unserer D. als der Ausdruck der Formen des Sittenspiegels und der Kirchenordnung, welche in der Heimath derselben in Uebung gewesen.

C. Aeußere Zeugnisse.

Als letztes Mittel, um die Zeit der D. zu bestimmen, sagten wir oben, dienen äußere Zeugnisse, welche etwa auf dieselbe sich beziehen könnten. Diese Zeugnisse sind im Verlauf dieser Abhandlung wiederholt citirt worden: Clemens Alex. (Strom. 1, 20; Paedag. 3), Origenes (hom. 10 in Lev.), der Canon des Eusebius, Athanasius, Rufin, Pseudo-Cyprian u. s. w.

Was besagen also diese Zeugen von dem Alter unserer D.?

Wie uns scheint, direct eigentlich Nichts. Denn erst muß der Beweis erbracht werden, daß die Apostellehre, worauf sie anspielen, die unsrige ist. Aus den geringen Daten aber, die uns bis jetzt zu Gebote stehen, läßt sich nach unserer Ansicht kein irgendwie zwingender Beweis führen; wenigstens wir möchten denselben nicht versuchen.

Gleichwohl bleibt die Vermuthung immerhin eine gegründete, daß die nach den canonischen Büchern (bei Eusebius und Athanasius) aufgezählte D. die unsrige sei. Denn eben ihr höchstes Alter und der Ort des Ursprunges, für den wir uns aus inneren Gründen entschieden haben, wären sicher geeignet gewesen, ihr jenen ehrenvollen Platz anzuweisen und von der Väter Zeiten bis Athanasius ihr ein Ansehen zu bewahren,

vermöge dessen sie öffentlich für den Katechumenenunterricht gebraucht wurde. Aber indirect könnte man die Zeugenschaft aller für unsere D. anrufen, insofern sie nämlich darthuen, daß eine oder mehrere oder die sog. Apostellehre als Denkmal alter Zeit gegolten hat. Stellt sich nun unsere D., auf ihren Inhalt geprüft, als eine derartige sehr alte Apostellehre dar, so wird ihr Alter durch jenes Zeugniß mitbestätigt. Mehr wollen wir nicht in Anspruch nehmen.

Durch das bisher Gesagte ist auch die Frage beantwortet, ob unsere D. ein Originalwerk oder eine Compilation aus verschiedenen Stücken ist.

Krawutzki behauptet das Letztere und nimmt zwei schriftliche Quellen außer dem Evangelium, dem Barnabasbriefe und Hermas in Anspruch, nämlich eine alte Darstellung der zwei Wege, und eine anti-ebionitische Kirchenordnung. Seine hauptsächlichsten Gründe entnimmt er der Lückenhaftigkeit und dem Mangel an Zusammenhang, der sich in auffallender Weise in unserer D. kundgebe (Tübinger Theol. Quartalschrift 1884. S. 550 ff.).

Harnack leugnet das Letztere und ergeht sich an verschiedenen Stellen in Lobeserhebungen über die vortreffliche Arbeit des Verfassers unserer D.: „Die Gliederung des Stoffes in der D. ist eine so logische und strenge, daß von ihr aus das beste Argument für die Integrität des uns überlieferten Textes in allen seinen Theilen und bis in das Detail hinein gewonnen werden kann . . (Der Verfasser) hat seiner Schrift eine hohe Selbstständigkeit und Originalität gegeben . . Die Schrift zeichnet sich aus durch strenge Disposition (Proleg. S. 37) . . Er hat ein streng gegliedertes trefflich geordnetes Compendium der christlichen Moral geschaffen . . Diese ausgezeichnet disponirten Abschnitte . . (a. a. O. S. 83)."

Harnack gibt denn auch (S. 38) eine Disposition, welche indessen weder logisch noch die Disposition unserer D. ist.

Nehmen wir einige Beispiele. Nach Harnack ergibt sich die Feindesliebe aus der Gottesliebe im Gegensatz zu der Nächstenliebe, die ein für sich bestehendes Gebot ist. Vollkommene Freigebigkeit ist ein negatives, Feindesliebe aber ein positives Ergebniß der Gottesliebe. Götzendienst, Zauberei, Mangel an Gottvertrauen u. s. w. sind Sünden, die hauptsächlich gegen die Nächstenliebe gerichtet

sind. Schmähen, nachtragen, lügen, arglistig sein sind grobe Sünden, dagegen Zorn, Lüsternheit, Magie, Lüge sind feine Sünden. Taufe, Fasten, Gebet, eucharistische Feier sind kirchliche Handlungen, die sonntägliche Feier der Eucharistie, die Wachsamkeit über Lehre und Lehrer, und brüderliche Zurechtweisung sind Gemeindehandlungen. Wollte man erst in's Einzelne der Disposition gehen, so ließen sich die Beispiele dieser sonderbaren Unterscheidungsweise noch um eine ordentliche Zahl vermehren.

Aber Harnack's Disposition ist auch nicht die Disposition unserer D. Das geht schon aus dem eben Gesagten hervor. Um es aber an einem Beispiele nachzuweisen, berufen wir uns zunächst auf die Capitel über die eucharistische Feier (c. 9—11. 14). In den beiden ersten Capiteln sind die eucharistischen Gebete, sowie einige Vorschriften enthalten über diejenigen, welche daran Theil nehmen dürfen oder nicht, sowie über die danksagenden Propheten. Im Anschluß an dieses Capitel wird die Ermahnung eingeschärft, ja zu wachen, daß das Vorhergesagte nicht durch falsche Lehrer „verkehrt“ werde, alsdann folgen bis c. 14 Vorschriften bezüglich des Verhaltens gegen die Lehrer und zuwandernden Brüder, in c. 14 aber kehrt der Verfasser wieder zur eucharistischen Feier zurück und bestimmt, daß sie am Sonntage stattzufinden habe. Wir glauben, der bloße Augenschein genügt, uns zu überzeugen, daß die c. 11—14 den Zusammenhang unterbrechen und dem Sinne nach sich c. 14 eng an das c. 10 anschließt. Oder sind die Gebete und die Feier, bei welcher sie gesprochen werden, nicht Dinge, welche zusammengehören, ebenso gut, wie die Taufhandlung und die Taufformel in c. 7?

Mit dem weitaus überwiegenden Theil der Kritiker halten wir daran fest, daß eine strenge Disposition der Haupttheile in der D. nicht vorhanden ist. So urtheilte der Herausgeber derselben, Bryennios selbst, so Cornely, Sabatier, Funk, Aberle, Krawutzki, ohne zu verkennen, daß z. B. in dem ersten Theile c. 1—6 an einzelnen Gliedern sich mitunter eine sehr kunstvolle Ordnung nachweisen läßt. Dagegen bestreiten wir gegenüber Krawutzki, daß unsere Didache deshalb nichts anderes sei, als eine flüchtige, leichtfertige Compilation aus bereits vorhandenen schriftlichen Quellen; daß sie um das J. 200 entstanden, und ein häretisches Machwerk sei, sowie

daß sie bei Clemens Alexandrinus und Athanasius eine üble Aufnahme erfahren habe. Was seine Argumente in Wirklichkeit beweisen, geben wir vollkommen zu, daß nämlich der Verfasser unserer D. nicht selbstständig Alles geschaffen, sondern sich an Vorhandenes anlehnte, und daß Manches besser geordnet, verbunden und klarer ausgedrückt sein könnte.

In einer späteren Abhandlung gedenken wir uns über den Lehrgehalt der Didache zu verbreiten und speciell die an sie geknüpften Schlüsse zu Ungunsten der katholischen Lehre von der Hierarchie im Lichte der sonstigen Bezeugung der Hierarchie in den Schriften der apostolischen Väter zu untersuchen.

Die Anklagen gegen P. Edward Petre S. J., Staatsrath Jacobs II.

Von Bernard Duhr S. J.

Erste Abhandlung.

König Karl II. von England starb im Februar 1685. Auf seinem Sterbebette war er zur katholischen Kirche zurückgekehrt. Seinen Vater, Karl I., hatte das protestantische England im Jahre 1649 auf das Blutgerüst geschickt; die Ausschließung seines Bruders, des Herzogs von York, von der Thronfolge hatte das Unterhaus bereits ausgesprochen, weil derselbe katholisch geworden, durch das Oberhaus war aber dieses neue Attentat gegen das angestammte Königshaus vereitelt worden. So bestieg denn der katholische Herzog von York, als Jacob II., den englischen Thron[1]). Jacob II. war noch nicht lange König, als er an seinen Hof einen Mann berief, gegen den sich bald der ganze Haß und die ganze Wuth des über seinen „papistischen" König ergrimmten England gleichsam concentriren sollte. Wir meinen den Jesuiten P. Edward Petre.

P. Edward Petre[2]) hat bei den meisten Historikern eine

---

[1]) Zur Charakteristik Jacob II. vergl. u. a. Barozzi e Berchet, Relazioni Ser. IV. Inghilterra Venezia 1863, p. 476, wo sich die Berichte der venetianischen Gesandten Zen und Giustinian befinden, die für Jacob sehr günstig lauten.

[2]) Sowohl in den gleichzeitigen Berichten und Correspondenzen als auch

sehr ungünstige Beurtheilung gefunden. Lord Macaulay sagt in seiner Geschichte Englands[1]) von Petre: „Dieser Mann entstammte einer vornehmen Familie: sein Benehmen war höflich, seine Sprache fließend und gewinnend (plausible), aber er war schwach und eitel, habsüchtig und ehrgeizig. Von all' den schlimmen Rathgebern, die Zutritt zum Könige hatten, trug er vielleicht die größte Schuld an dem Sturz des Hauses Stuart." Ranke[2]) drückt sich ähnlich, wenn auch etwas vorsichtiger aus. Er hält den P. Petre für einen „Mann von Geist, der aber nicht frei von falscher Klugheit war, und über den einmal gefaßten Gesichtspunkt nicht hinauskam." „Wir berührten den Ehrgeiz Petre's, welcher auf den Besitz einer hohen geistlichen Würde, etwa des Erzbisthums York gerichtet war." „Dem Pater Petre hat der Papst durch den Jesuitengeneral seinen Ehrgeiz verweisen lassen."

Katholische Geschichtschreiber haben nicht besser geurtheilt. Bei Lingard[3]) finden wir fast denselben Ausdruck wie bei Macaulay: „a weak but plausible man" und dieselbe Anklage auf Ehrgeiz: beides hier wie bei vielen andern Schriftstellern den sogenannten Memoiren Jacobs II. (Life of James II) entnommen. Ebenfalls im Anschluß an diese Biographie sagt auch Onno Klopp[4]): „Gemäß diesem Berichte traten bald nach der Thronbesteigung Jacobs II. zusammen die vier Personen: Sunderland, Jermyn, der Irländer Talbot, der Jesuit Peters. Sie verabredeten unter einander, gemeinsam zu wirken für die Erreichung der Ziele des Ehrgeizes eines Jeden von ihnen . . . Pater Peters verlangte für sich den Cardinalshut. Wenn der Bericht Jacobs II., wie kaum zu bezweifeln sein dürfte, zuverlässig ist: so handelte der Pater Peters durch dieses ehrgeizige Streben von vornherein wider die Regeln seines Ordens." Nahm Onno Klopp diesen Bericht als zuverlässig an, so mußten ihn die Depeschen des Florentiners Terriesi, wie

bei den spätern Schriftstellern ist die Schreibweise des Namens sehr verschieden: Peter, Peters, Peeters, Petters, Petersen, Piter, Pitter, Pitters. Daß die obige Schreibweise die richtige ist, unterliegt keinem Zweifel.

[1]) The History of England. Ed. London 1873. 1, 357.

[2]) Englische Geschichte 5, 447. 482. 484. Vergl. S. 371.

[3]) A History of England. Ed. London 1830. 4°. 8, 300. 382.

[4]) Der Fall des Hauses Stuart. Wien 1876. 3, 29.

sie sich bei der Marquise Campana de Cavelli[1]) finden, noch mehr in diesem Urtheile bestärken: er konnte ja nicht vermuthen, daß diese Briefe wesentlich unvollständig und sogar stellenweise verstümmelt abgedruckt sind, ohne daß im letzteren Falle der Leser durch das gewöhnliche Auslassungszeichen darauf aufmerksam gemacht wird. — Crétineau-Joly[2]) behauptet: P. Petre „glaubte sich an seinen Orden weniger gebunden, als an die schottische Dynastie. . . . Wenn Lord Sunderland Verräther war . . so ist nach unserer Ansicht P. Petre noch viel schuldbarer, denn er gab nach entweder einem sträflichen Ehrgeiz oder einer moralischen Nöthigung, welche er, aus Rücksicht auf seine Gelübde und das Interesse seines Ordens, hätte zurückweisen müssen wie einen schlechten Gedanken.“ Derselbe Schriftsteller hatte in den ersten Auflagen auch die Obern der Gesellschaft Jesu angeklagt, daß sie sich hier einer Pflichtversäumniß schuldig gemacht, aber in der dritten Auflage nimmt er diesen Vorwurf zurück[3]).

Am vorsichtigsten hat wohl von ältern Historikern Dodd[4]) geurtheilt: „Unter andern Priestern, welche dem Hofe folgten, war auch ein Jesuit, Edward Petre, ein Mann von Geschick und hinlänglich ausgestattet mit andern seiner Stellung zukommenden Eigenschaften. . . Manche Vorwürfe wurden gegen P. Petre erhoben, welche, weil er sie vielleicht nicht verdient hat, hier nicht erwähnt zu werden brauchen.“ — Wie bei Macaulay ein vielleicht zu schwererer Beschuldigung, so hier ein vielleicht zur Entschuldigung.

Es wird deshalb keiner weiteren Begründung bedürfen,

---

[1]) Les derniers Stuarts à Saint Germain en Laye. Documents inédits et authentiques. Paris et London 1871. 2. Bd.

[2]) Histoire de la Compagnie de Jésus. Paris 1851. 3. Ed. 4, 146. 151.

[3]) Dans les précédentes editions de cette Histoire, nous avions accusé le General de la Compagnie de Jésus de n'avoir pas protesté contre les tentatives ambitieuses d'un Jesuite. De nouvelles recherches faites aux archives de Gesù à Rome ont été plus heureuses que les premières. Elles nous ont fourni la minute de plusieurs lettres du Père Général Thyrse Gonzales qui disculpent entièrement les chefs de l'Ordre. L. c. S. 146. Anm. Vergl. 1. Aufl. 4, 187.

[4]) The Church History of England from the year 1500 to the year 1688. Chiefly with regard to Catholicks Brussels 1742. 3, 422. 424. Die neue Ausgabe Dodd's von A. Tierney (London 1840—43 5 vol.) kommt in ihrem letzten Bande nur bis zu Karl I.

wenn wir die Schuldfrage des P. Petre im Folgenden objektiv zu erörtern versuchen. Handelt es sich ja zudem um einen so schwerwiegenden Vorwurf, da das bewußte ehrgeizige Streben bei P. Petre nicht einfachhin nur Ehrgeiz wäre; es schlösse auch in sich ein Sacrileg. Denn P. Petre hatte als Profeß der Gesellschaft Jesu das Gelübde abgelegt: „Promitto nunquam me curaturum, praetensurumve extra societatem praelationem aliquam vel dignitatem; nec consensurum in mei electionem, quantum in me fuerit[1]).“ Bevor wir zu dieser Untersuchung übergehen, müssen wir einige Notizen über das Leben des P. Petre bis zur Thronbesteigung seines hohen Gönners vorausschicken.

P. Edward Petre ist geboren im Jahre 1630/1[2]) in London, als zweiter Sohn des Baronet Sir Francis Petre. Er machte seine Gymnasialstudien in dem Colleg zu St. Omer, trat in die Gesellschaft Jesu zu Watten 1652 und legte seine Profeßgelübde ab am 2. Februar 1671. Sieben Jahre später finden wir ihn als Obern der Jesuiten des Hampshire-Districtes zu Canterbury, wo er zugleich das Amt eines Viceprovinzials der englischen Provinz bekleidete. Das berüchtigte Oates Plot brachte auch ihn nach Newgate in den Kerker[3]). Nach einer Kerkerhaft von mehr als einem Jahre, durch den Herzog von York, Juni oder Juli 1680, befreit, wurde P. Petre August 1680 zum Rektor der Jesuiten des Londoner Districtes ernannt und versah ein zweites Mal das Amt eines Viceprovinzials. Der Provinzial P. John Warner berichtet am 29. November 1680

[1]) Institutum S. J. Pragae 1705. 1, 302 cf. p. 300. Ein anderer Theil der Gelübdeformel schließt auch das Streben nach Würden innerhalb der Gesellschaft aus.

[2]) So verbessert H. Foley selbst seine frühere Angabe. Das Parish Register of St. James' Clerkenwell hat folgende Notiz über Thomas Petre, den Bruder des P. Petre: 1631 October 28. Thomas, son to Francis Petre, a Papist, was christened by a Seminary Priest in St. John's. S. Foley H. Records of the English Province of the Society of Jesus vol. VII, 2, 1445 (Wird einfach als Records citirt.).

[3]) Vergl. Records vol. V, p. 33. 64. 114. Ein Brief des P. Petre vom 29. März 1680, in welchem er den erbaulichen Tod eines mitgefangenen Paters, dem er die Augen schloß, erzählt ibid. p. 260. Am 12. April 1681 schreibt der Provinzial nach Rom über den Tod des Paters und erwähnt dabei mit großem Lob die Liebe des P. Petre, l. c. vol. VII, 2, 787.

nach Rom, daß P. Spencer (unter diesem Namen war P. Petre in die Gesellschaft eingetreten) wiederum eingekerkert sei mit P. Robert Petre, und daß beide nach dem Martyrium verlangten. Einen Monat später, am 3. Januar 1681, schreibt derselbe Provinzial, daß er am 20/30. December einen Brief von P. Edward Spencer erhalten, aus welchem er folgende Stelle mittheilt: „Gott sei Dank, ich habe Muth und bin bereit alles Ungemach zu erdulden, was auch immer der Wille Gottes verhängen mag. Ich bin an einem hinlänglich sichern Ort, wo mir der Umgang mit Freunden gestattet ist. Einige müssen die Hitze der Verfolgung ertragen, und warum sollte ich dies nicht in gleicher Weise mit andern? Wenn ich geopfert würde, so sehe ich keinen Grund, warum meine Freunde den kleinen Verlust eines werthlosen Mannes beklagen sollten, was für mich doch sicherer Gewinn wäre. Denn ich bin durch die Gnade Gottes ganz bereit, das zu umfassen, was der Natur selbst zu widerstreben scheint[1])."

In einem Briefe vom 18. Februar 1683 erwähnt P. Warner die Entlassung des P. Edward aus dem Kerker gegen eine Bürgschaft von 1000 Florin. Im April 1683 findet sich der Name des P. Petre in der Liste derjenigen, welche als geeignet für das Amt des Provinzials bezeichnet werden. Eine für die Obern bestimmte „Informatio de P. Odouardo de Petre A. D. 1684" weiß über P. Petre nur Gutes zu berichten. Sie gibt zugleich einen vollständigen Ueberblick über die Thätigkeit des P. Petre bis zu dieser Zeit[2]).

[1]) Records vol. VII, 1, 591.

[2]) P. Odoardus Petre, alias Spenserus, ex familia praenobili primogenitus (?), absoluto cum ingenii et virtutis laude in Societate studiorum curriculo, missus est in vineam Anglicam, ubi cum per aliquot annos gnavi operarii partes explesset, sociis in Collegii S. Thomae in provincia Canterbury Rector praepositus est: quo munere dum fungitur, sub initio excitatae ab Oate tempestatis, sacerdotii suspectus capitur et in carcerem portae novae Londini conjicitur; ubi per annum plus minus angustissimi carceris squalorem et aerumnas summa semper constantia perpessus est. In liberiorem demum custodiam opera regis (tunc Ducis Eboracensis) traducitur, in qua per triennium detentus est. Neque modo cum teterrimi carceris aerumnis ipsi colluctandum fuit; sed multo magis cum quotidiano crucis et suspendii periculo, quod haud dubie sine speciali Ducis Eboracensis intercessione nunquam evasisset: ita ut minus

Da wir später auf die Zeit nach 1688 nicht mehr zurückkommen, sei hier gleich erwähnt, daß P. Petre im J. 1693 Rector des Collegs zu St. Omer war, wahrscheinlich bis 1697. Wie man mit seinem Wirken in diesem Amte zufrieden war, ersehen wir deutlich aus einem Briefe, den der General der Gesellschaft am 24. April 1694 an den englischen Provinzial richtete: Valde mihi in omnibus laudatur P. Rector Audomarensis neque aliud in eo desiderant quam majorem sui curam. Quod si ita sit curet Reverentia V. ne quid eorum sibi deesse sinat quae requirit gravis ejus aetas et quidem ut aiunt laboribus fracta: ad id commodius obtinendum utilis esse poterit opera P. Monitoris. Also in Allem Lob, nur sorgt der von Arbeiten gebrochene Greis nicht hinreichend für seine Gesundheit. Schon vorher am 27. Juni 1693 war P. Petre vom General zum Consultor der englischen Provinz ernannt worden. In dem Kataloge, der im Jahre 1696 an den General eingesandt wurde, heißt es nach Aufzählung der verschiedenen Aemter des P. Petre (Rector coll. S. Thomae, Rector coll. Londin. Vice prov. quinquennio, regis sacelli custos, nunc Rector Audom.): ingenio valde bono, judicio bono, experientia, prudentia, talento ad gubernandum et missiones. Im Jahre 1697 wurde er nach Watten gesandt, wo er am 15. Mai 1699 im Alter von 68 Jahren starb[1]).

mirum videri debeat Regem Patris operam et labores repetere, cujus vitam suum esse beneficium non ignorat. Dum in carcere detineretur, ablatis martyrio Provinciali, Rectore Londinensi et Procuratore Provinciae ipse imprimis orsus est naufragii reliquias libros rationum, instrumenta, chyrografa per fidos ministros colligere et eversum provinciae statum quantum fieri potuit componere. Quo a novo Provinciali animadverso. Vice-provincialis per Angliam cum consensu admodum R. Patris nostri ab eo constitutus est, donec ipsi in Angliam aditus pateret. Quo in munere quod difficillimis sane temporibus per quadriennium gessit. ita cunctis probavit suam prudentiam, industriam et praecipue charitatem in sublevandis aegrorum et carcere mancipatorum sociorum necessitatibus, ut ab omnibus provinciae Consultoribus dignus habitus sit qui Provinciali in regimine provinciae succederet. — Diese Information und einige andere lateinische Schriftstücke verdanke ich der gütigen Mittheilung des hochw. P. L. Delplace. Wo in der Folge keine Quelle angegeben wird, sind die Citate diesen Mittheilungen aus einer Privatsammlung entnommen.

[1]) Aus dem Jahre 1693 ist uns ein Brief des Paters an den P. General

In den gleichzeitigen Correspondenzen begegnet uns der Name des P. Petre nicht gleich im Anfang der neuen Regierung, aber nach den Litterae annuae der englischen Provinz steht es fest, daß Jacob II. gleich bei seiner Thronbesteigung den Pater an den Hof zog[1]). Der erste uns bekannte Brief, in welchem der Name Petre's vorkommt, ist vom 9. October 1685 und gleich dieser Brief führt uns mitten in die Hauptfrage hinein: Kann dem P. Petre ein ehrgeiziges Streben nach einer kirchlichen oder politischen Würde, sei es Bisthum, sei es Cardinalat, sei es Sitz im Staatsrath, zur Last gelegt werden? Wir antworten darauf mit der Vorlegung der verschiedenen gleichzeitigen Correspondenzen.

Der Schreiber des oben genannten Briefes vom 9. Oktober 1685 ist der König selbst, der Adressat Papst Innocenz XI[2]). Im Eingang gibt der König seinen Entschluß kund, einen Gesandten nach Rom zu schicken, aber inzwischen habe er noch eine Bitte, die keinen Aufschub dulde.

Interim est quod moram non patitur, scilicet ut aula nostra iis quam citissime juvetur adminiculis, quibus major Dei cultus pietatisque incrementum nobis sperandum erit. In hunc finem nihil conducibilius judicavimus quam ut idoneus quispiam dignitate Episcopali in partibus insignitus, secundum morem Curiae

erhalten. Es heißt in demselben unter anderm: . . English Catholics have been so ground down by fines and extraordinary impositions, that they enjoy scarcely a third of their income, so that even the wealthier ones find it hard to pay for their children the moderate pension we demand . . Our scholars are promising youths; they are earnest in their application, and well grounded in Greek and Latin, and what is more important, they prove themselves most pious and amendable. . . It is no doubt in punishment for my sins, and to try my obedience that God has placed me in a position so much out of harmony with my character and disposition. Records VII. 2, 1174 sq. — Daß wir so wenige Briefe von P. Petre besitzen, erklärt sich daher, daß eine Sammlung seiner Briefe, welche bis 1773 im englischen Colleg zu Brügge aufbewahrt wurde, bei der Aufhebung des Collegs verloren ging: „perished in the general plunder of the property of the English College at Bruges by the Austrian Government in October 1773“; so Oliver, Collections Ed. 1845. p. 164.

1) L. c. V, 274.

2) Der Brief in dem Record Office Roman Transcripts (Bliss) 1669—1685. N. 37. Die Beglaubigung der Abschrift trägt das Datum vom 11. Juni 1879.

nostrae, tanquam Decanus, sacello nostro regio praesit, qui jurisdictionem solummodo habeat intra limites Aulae nostrae ubicunque tandem fuerit. Cum vero haec nobis incumbat cura, ut aptus ad tantum munus designetur, post maturam deliberationem statuimus proprio motu nominare Sanctitati V. sicut et nominamus ex familia nobili, clarissimum Dominum Odoardum Petre Soc. Jesu Religiosum Professum, pro quo dignetur Sanctitas Vestra quamprimum nobis Apostolicas mittere Litteras, ut in Episcopum cum titulo in partibus prout Sanctitati V. videbitur consecretur. Plurium annorum experientia compertum habemus, quem suggessimus Sanctitati V. esse litteratura, pietate et prudentia dignissimum, sanctaeque Sedis observantissimum. Difficillimis his ultimis temporibus plurium annorum carceres et aerumnas insigni constantia ac religionis zelo pertulit, mihique in pluribus fuit pernecessarius, pluraque speramus ipsius opera pro futuro, in bonum Ecclesiae Reipublicaeque Catholicae emolumenta. Cur hanc promotionem judicaverimus regno nostro expedire plurimae nos impulerunt rationes momenti, quas nimis longum foret recensere. Licet Societatis (Jesu) opera in gremium Sanctae matris Ecclesiae recepti fuerimus[1]), et quamvis propter ejusdem in Ecclesiam merita sit nobis gratissima, in hac tamen promotione nihil horum spectavimus, sed rerum nostrarum presertim exigentiam[2]). Intelligimus quandoquidem promovendus sit Societatis Professus, quod necessaria sit Sanctitatis V. auctoritas, ut in se quod opto suscipiat munus. Rogamus itaque Sanctitatem V. ut necessaria in omni genere expediat quae ad praefatum promovendum expedire videbuntur. Demum enixe a Sua Sanctitate petimus ut res quam secrete perficiatur, digneturque ad nos quam primum Literas Apostolicas transmittere, a nobis postmodum promovendo tradendas. . .

---

1) Jacob wurde im Jahre 1669 durch P. J. Simeon, vere Emanuel Lobb, damals Provinzial der englischen Jesuiten, in die katholische Kirche aufgenommen. Vergl. Records vol. V, 147.

2) Drei Tage nach der Thronbesteigung des neuen Königs, am 9/19 Februar schreibt der Gesandte Francesco Terriesi an seinen Herrn den Großherzog von Toscana: è incredibile a discrivere la quantità e la qualità dei nemici che ha il nuove Re. E creda pure Vostra Altezza che haverà gran bisogno della Divina assistenza, dovendo trattar con sudditi lì più finti che habbia creato il Diavolo. Nè mai saperà chi' gli è amico o chi li è nemico, se non quando lì metterà alla prova, che talora non serve che per esser tradito. Die ganze Correspondenz Terriesi's aus den Jahren 1675—1691 befindet sich in Abschriften aus dem Florentiner Archiv in 24 Folianten im British Museum Addit. Manuscr. 25,358—25,381; ich citire stets die Nummer des Bandes: die angeführte Stelle vol. XII. f. 240.

Der Nuntius in London, Graf d'Adda scheint von der Absendung dieses Briefes keine Kunde erhalten zu haben, denn in einem Briefe vom 17. Oktober 1685 an den Staatssekretär spricht er zum ersten Male von P. Petre und zwar als von einem ihm bis jetzt Unbekannten. Er berichtet nämlich aus einer Unterhaltung mit Jacob II.: der König „lobte auch den Bischof Leybourn und den P. Provinzial der Jesuiten und noch mehr einen andern Pater der Gesellschaft mit Namen Pitters[1]).“ Der Papst antwortete am 24. November 1685 auf das Schreiben des Königs. Die Antwort[2]) gibt der Freude Ausdruck über den Entschluß, einen Gesandten nach Rom zu schicken; der Bitte des Königs aber könne der Papst leider nicht entsprechen:

Gravem tamen in praesens molestiam experimur in eo quod respicit Societatis Jesu Professum, quem ad Episcopalem gradum a Nobis extolli optares; quamvis enim praestantibus is praeditus sit virtutibus ac prerogativis, eiusdem nihilominus Societatis Constitutiones non patiuntur Majestatis tuae votis Nos obsecundare, ne invehamus exemplum, quod probatissimo Societatis ipsius instituto admodum foret perniciosum, quodque Religiosam disciplinam plurimum labefactaret. Qui quidem respectus in causa pariter fuit, ne precibus, quas pro re simili detulit ad Nos Carissimus in Christo filius Noster Johannes Poloniae Rex annuendum in Domino censuerimus . . .

Trotz dieser abschlägigen Antwort beauftragte der König den Grafen Castlemaine, der Anfang 1686 als außerordentlicher Gesandter nach Rom reiste, die Beförderung des P. Petre dem Papste wiederum nahe zu legen. Castlemaine verletzte durch sein herrisches Auftreten den Papst und erreichte nichts. Der französische Gesandte in Rom berichtet über ihn in seiner Depesche vom 27. Mai 1686: „Eine der Klagen des (englischen) Gesandten besteht darin, daß der Papst sich weigert, auf Bitten des Königs von England einen gewandten und gelehrten Jesuiten, der sich für die Religion Gefahren ausgesetzt hat, den

[1]) Die Correspondenz des Nuntius mit Rom bildet den 45.—47. Band der handschriftl. Monumenta Brittannica ex authographis Romanorum Pontificum deprompta. Früher im Record Office, befindet sich diese werthvolle Sammlung jetzt im British Museum; die bezeichneten Bände Addit. Manuscr. N. 15,395—15,397. Ich citire wiederum nach dem betr. Band der Sammlung. Die obige Stelle vol. 45, f. 309. — Die Schreibweise der Namen richtet sich bei d'Adda vielfach nach der englischen Aussprache, so schreibt er z. B. Geims für James, Mere für Major.

[2]) L. c. f. 295.

bischöflichen Titel zu geben; und man sieht, daß der Cardinal Norfolk, der dieser Bitte wegen der geringen Freundschaft der Dominikaner und Jesuiten nicht günstig ist, die Schwierigkeiten eher vergrößert als beseitigt[1])."

Wie wir aus der Depesche des Nuntius d'Adda vom 28. Juni 1686 erfahren, zeigte sich der König dem Nuntius gegenüber sehr unwillig über die Verweigerung des Cardinalates für Rinaldo Este, den Onkel der Königin, und des Bischofstitels für P. Petre. Bei letzterem, so schreibt der Nuntius, habe der König das Beispiel des P. Nithard urgirt, der auf Verlangen der Königin von Spanien zum Cardinal ernannt worden sei[2]); er (der Nuntius) habe darauf erwidert, daß der jetzige Papst noch kein Beispiel einer solchen Promotion zugelassen[3]). Der König sagte dem Nuntius, der Papst solle dem Pater die Annahme der bischöflichen Würde befehlen, er, der König sei es und nicht der Pater, welcher diese Gunst erbitte (e non il soggetto che chiedeva la gratia). Der Nuntius drückt dann seine Ueberzeugung aus, daß der König nicht von seiner Forderung abgehen werde[4]). In einer folgenden Audienz kam Jacob wieder auf P. Petre zurück und lobte ihn sehr, indem er öfters wiederholte, daß er (der König) und nicht der Pater die Beförderung verlange (replicando più volte che era la Maestà Sua che intercedeva per la gratia e non il detto

[1]) Michaud E. Louis XIV et Innocenz XI d'après les correspondances diplomatiques inédites du ministère des affaires étrangères de France. Paris 1882—83. 2, 113. Ueber den hier genannten Cardinal Norfolk (Howard) schrieb Terriesi am 8. Oktober 1685 an den Großherzog von Toscana: Grandissime instanze fa il Cardinale Howard pervenir quà ma Sua Maestà non vuol permettere glielo credendosi che voglia veder prima l'esito del venturo Parlamento. Ed in effetto ha ragione, perchè nel caso presente faria a Sua Maestà e a tutti li Cattolici più male che bene. Vol. 14, f. 33. — Howard war der jüngere Bruder des Herzogs von Norfolk, er trat in den Dominikanerorden und wurde 1676 Cardinal. Das Nähere bei W. Maziere Brady Annals of the Catholic Hierarchy in England and Scotland 1585—1876. London 1883, p. 111—139. Dort auch S. 140 f. Mehreres über den vorerwähnten Bischof Leybourne.

[2]) P. Nithard, ein Oesterreicher, wurde auf Verwenden der Königin Maria Anna von Spanien von Papst Clemens X. im J. 1673 zum Cardinal ernannt. Das Nähere bei Crétineau Joly 4, 137—144 (1. Ed.) und Hist.-pol. Blätter 98, 139 ff. [3]) Vol. 45, f. 516 vergl. vol. 46, f. 88.

[4]) Vol 45, f. 523 sq. Dieselbe Meinung wiederholt der Nuntius in der Depesche vom 6. Sept. 1686, vol. 46, f. 89.

Padre). Auf die Gegenbemerkungen d'Adda's bestand der König einfachhin auf seiner Forderung, da die größere Ehre Gottes dieselbe erheische. P. Petre selbst befand sich zu dieser Zeit in einem Zustande, welcher wenig geeignet war, ehrgeizige Pläne in ihm aufkommen zu lassen, denn der Nuntius fügt seinem Briefe bei, „der genannte P. Pitters befindet sich augenblicklich zu Bett mit einem Uebel von einiger Bedeutung, und man hält ihn nicht für außer aller Gefahr[1])."

Nachdem so schon fast ein Jahr die Verhandlungen für P. Petre gedauert, weiß Terriesi, der Gesandte des Großherzogs von Toskana, noch nichts davon; ja erst um diese Zeit tritt der Name des P. Petre in den Florentiner Depeschen auf. Terriesi schreibt am 12/22. Juli 1686 an den Großherzog: „Ew. Hoheit möge sich bereit halten, aus diesem Lande sowohl im Weltlichen als Geistlichen immer Neues zu vernehmen, weil der König entschlossen scheint, in Sachen der Religion so weit zu gehen als er nur kann. Und der Jesuit Peter, der ihn regiert, ist ein Mann es zu thun (da farlo), ohne darüber nachzudenken, wohin das führen kann, bis zu den Sternen[2])." Wenn man nun mit dieser Depesche an den Großherzog die Depesche von demselben Datum an den Staatssekretär in Florenz vergleicht, so springt ein großer Unterschied sofort in die Augen. Der zweite Bericht beginnt mit einem „man sagt" und nach dem Namen des P. Petre folgt: „von dem man sagt, daß er augenblicklich den König leitet[3])." Mithin wird das, was in der ersten Depesche einfach als Thatsache gemeldet wird, in der zweiten nur als Gerücht dargestellt. In der Depesche vom 23. August/2. September führt dann Terriesi aus, daß die Fanatiker und Protestanten glauben, die Jesuiten seien gegenwärtig il primo mobile der Regierung, und daß nun nach den Plänen der Jesuiten der Förderung der katholischen Interessen keine Schranke mehr gesetzt werde[4]). Der folgende Bericht vom 22. Nov./2. Dezember

[1]) Vol. 44, f. 527 sq.

[2]) Vol. 15, f. 158, bei Campana de Cavelli l. c. 2, 113; dort fehlt aber die Depesche an den Staatssekretär.

[3]) Vol. 15, f. 160 sq.: Vogliano finalmente che al favore della prenominata dichiaratione, siasi per vedere gran passi a favore di essi Cattolici, e che a fine che non manchi al l'aviso del Padre Peter Giesuita (che vogliano al presente che governi l'arbitrio della Maestà del Rè) incorragiamento alle sue direttioni, per avanzarli sino a dove possano essere portati . . .

[4]) Perchè siccome è concetto adesso tra essi fanatici e protestanti che siano al presente li Giesuiti il primo mobile del Governo viene da essi creduto che siano quelli li sentimenti di esso e li progetti per non dare più meta all' avanzamento dell' interesse delli Cattolici . . vol. 15, f. 217.

1686 zeigt wiederum, wie schlecht Terriesi um diese Zeit über den Stand der Verhandlungen in Betreff des P. Petre unterrichtet ist, und wie er in Bezug auf P. Petre nur Gerüchte zu melden weiß: „Der Pater soll an Stelle des Cardinalats, welches der Papst verweigert habe, nächste Weihnachten die Würde eines Erzbischofs i. p. erhalten. Es geht das Gerücht (correndo voce), daß der König für ihn die höchste Achtung besitzt und ihm die erste Stelle in seiner Gunst eingeräumt hat[1])." Wieder ganz positiv drückt sich dann Terriesi im Anfang der Depesche vom 20/30. December aus: „Der Jesuit P. Peter beherrscht mehr als je den König, und seiner Leitung schreibt man großen Antheil an dem Verfahren des Königs auf kirchlichem Gebiete zu[2])."

---

[1]) Quando (Natale futuro) sarà publicato arcivescovo in partibus il consaputo Padre Peter membro della società loro, al quale ha dato la Maestà del Re la soprintendenza di essa Capella (Whitehall) dopo havergli intercesso dalla Santità del Papa, con la dispensa d'accettarla la dispensa predetta in luogo di quella di Cardinale, che dicesi per ora che non habbia la Maestà Sua potuto ottenergli e dopo haverlo dichiarato suo grande elemosiniero; correndo voce che habbia per esso Sua Maestà la consideratione maggiore, e che goda nell'o spirito suo il primo favore. . . Dann erzählt er, wie der König dem Pater die Wohnung in Whitehall angewiesen, die er früher als Herzog von York selbst bewohnt: facendolo servire in esso appartamento di più mattina e sera d'una grande e lautissima mensa da potere ben trattare ad essa molti di sui amici e conoscenti . . Ma credesi se haverà vita il detto Padre Peter che sarà Cardinale non ostante il rapporto che quà corre che non sia già stato creato a causa della poca inclinazione che habbia il Papa alli membri tutti della Società Sua. Vol. 16, f. 47 sq.

[2]) Il Padre Peter Gesuita domina più che mai lo spirito di Sua Maestà, e venendo perciò attribuita gran parte nella condotta ecclesiastica che pratica la Maestà del Re alla di lui diretione, vogliano che non haverà altrimenti a Roma il Card. Howard quella parte nel maneggio colà delli affari della Maestà Sua e del Ecclesiastico d'Inghilterra, come altrementi credevasi che haveria hauto . . Vol. 16, f. 88. Vergl. Campana de Cavelli 2, 127. — Auch in andern Dingen berichtet Terriesi dasselbe bald als Gewißheit, bald als Gerücht. Am 12. October 1685 schreibt er auf die Nachricht von der bevorstehenden Ankunft des Bischofs Leybourne: Li quali (regolari) di già sendo tutti in un allarme, combinano come diffendere si possano dalla riforma che volessi far delli loro costumi. Die Religiosen werden nicht gehorchen e li Benedittini e li Giesuiti se ne devono di già essere esplicati . . .; am 19/29. October meldet er, der Obere der Jesuiten habe in Bezug auf den Bischof geantwortet: non essere stata la questione se si doveva ricevere, ma come si dovesse ricevere . . .; am 5/15. November: das Gerücht, als wollten Jesuiten und Benedictiner dem Bischof nicht gehorchen, sei verschwunden,

In den eigentlichen Verhandlungen war von dem Cardinalat des P. Petre einstweilen noch keine Rede. Am 22. Oktober 1686 erhielt d'Adda von Rom den Auftrag, er möge den König zu bewegen suchen, von weiteren Schritten für die bischöfliche Würde des P. Petre Abstand zu nehmen, da der Papst alle Bitten abschlagen müsse, wie er sie dem König von Polen für P. Vota[1]), und dem König von Spanien für einen andern Jesuiten, der Bischof in Indien werden sollte, abgeschlagen habe[2]). Am 8. November sucht dann der Nuntius seinen geringen Erfolg zu erklären, man habe dem König gesagt, die gewünschte Gunst sei leicht vom Papste zu erlangen, und bei der ersten Unterredung des Nuntius mit dem König habe letzterer sich von den angeführten Gegengründen befriedigt gezeigt[3]); der Graf Castlemaine, der besonders von P. Petre begünstigt sei, werde sich mit großer Wärme der Sache annehmen, weil er glaube, etwas sowohl dem Könige als auch dem Pater Angenehmes zu thun[4]).

Am 22. November muß der Nuntius wiederholen, der König beharre bei seiner Forderung; in Polen, so sage der König, liege die Sache ganz anders, da habe man sonst noch genug taugliche Leute, in England sei das nicht der Fall; dann habe er wiederum den Pater sehr gelobt und erzählt, wieviel derselbe für die Religion gelitten[5]). Es ergab sich übrigens

---

und bald darauf theilt er mit, die Jesuiten und alle anderen Religiosen hätten sich bei der Ankunft des Bischofs unterworfen. Vol. 14, f. 46. 47. 84 163.

[1]) Ueber P. Vota vergl. Crétineau-Joly 4, 149 f. 438 f. P. Vota hatte 1683 Sobieski zum Anschluß an den Bund mit dem Papste gegen die Türken zu bestimmen gewagt.

[2]) Vol. 46, f. 142.

[3]) Davon steht in den früheren Depeschen nichts, eher das Gegentheil.

[4]) Quelli che sono partecipi della pretensione, che sono pochi, havendo voluto Sua Maestà tenerla segreta, le hanno fatta impressione, che sia una grazia facile ad ottenere, abbenchè la prima volta che io gli ne parlai mostrasse la Maestà Sua di restare persuasa delle ragioni che le addussi in contrario; ed il Sign. Conte de Castlemain il quale è sostenuto particolarmente dal detto P Pitters non lascerà di passare gli ufficii con molto calore, credendo di fare una cosa doppiamente grata al Re ed al medesimo Padre. Vol 46, f. 160. Ungefähr das Gleiche in der Depesche vom 25 April 1687. f 292.

[5]) Quanto haveva sofferto per la religione nel tempo chiamato del Plot, con raccontare in appresso il modo in cui era uscito di prigione e rimandato libero. Vol. 46, f. 181.

ein langer Disput zwischen König und Nuntius, der sich bald in einer folgenden Audienz wiederholte, wie die Depesche vom 11. April 1687 erzählt[1]). Am 16. Juni 1687 wandte sich dann Jacob wieder selbst an den Papst:

Veniam pro Legato Nostro serio deprecamur si quid vel re vel verbo offenderit. Fatendum tamen est quod molestissimum Nobis accidit, rem istam, uti Nobis videtur, aequissimam nimirum ut Reverendus Pater Edvardus Petre ad Episcopalem gradum admoveretur, tantis ac tam inexspectatis conflictari difficultatibus: eo lubentius hoc postulavimus in ejus gratiam (cuius praeclaras animi dotes eximiaque merita perspecta habemus) quod nobis constat, quam propenso semper animo studioque ad operam omnem Ecclesiae Catholicae Nobisque navandam se applicuit, quodque inde multo utilius id praestare in posterum valeret. Quae cum ex mandato Nostro Sanctitati Vestrae exposuerit Legatus Noster, speramus equidem Ipsam, ex paterno Suo erga Nos et Regna Nostra affectu, mature tota re expensa, Nobis in hac justissima causa gratificaturam. Quodsi consilium aliquod olim captum, cui inhaerendum Sanctitas V. judicet, Ipsius animum huic desiderio Nostro annuendi aversum reddat, Nosque ea de causa Beatitudinis V. reverentia postulationem hanc ulterius non urgeremus, aequum, uti confidimus, ducet Cardinalis Dignitatem dicto Reverendo Patri rogatu Nostro conferre, praesertim cum tam multa suppetent exempla eorum qui in Soc. Jesu Honorem istum assecuti sint. Tanta pericula et tam multas molestias pro Catholica Religione tuenda sustinuimus, animique Nostri sententia firma semper immotaque stat, augmentum ejus et gloriam omni ope studioque promovere ut facile inducamur gratiam hanc a Beatitudine V. non solum petere, verum et persuasi sumus Ipsam Votis hisce Nostris annuere non dedignaturam[2]).

Aus dem Antwortschreiben des Papstes, welches schon am 16. August erfolgte, heben wir Folgendes hervor:

. . Quod attinet ad accurata officia quae in favorem dilecti filii Patris Edvardi Petre S. J. iterato ad Nos detulisti: quemadmodum impense cuperemus satisfacere votis Majestatis tuae, ita majorem in modum tristamur, pristinas te (se?) nobis objicere difficultates, quae minime patiuntur, nos tibi tuta conscientia obsecundare. Quia vero praeclare nobis innotescit, Majestatem tuam in universis cogitationibus ac operibus tuis Dei ejusdemque Ecclesiae gloriam, pro qua regnum, teque ipsum magnanime in discrimen adduxisti, unice propositam habere, nequaquam credimus,

---

[1]) f. 281.

[2]) Brit. Mus. Addit. Manuscr. N. 9341, f. 4; auch in N. 15,396, f. 322 und im Record Office (Roman Transcripts). In engl. Uebersetzung gedruckt in den Records V, 277.

institurum te nobis pro assecutione rei, quam praedictae gloriae adversari judicamus. Cetera super hoc argumento a Venerabili Fratre Ferdinando Archiepiscopo Amasiae cognoscet Majestas tua, cui prospera cuncta enixe precamur ac Apostolicam Benedictionem amantissime impertimur[1]).

Unter demselben Datum erging ein ausführliches Schreiben des römischen Staatssekretariats an d'Adda, in welchem die Gründe auseinandergesetzt werden, weshalb dem König in betreff des P. Petre nicht willfahrt werden könne: bei andern Promotionen hätten die Päpste immer aus eigener Ueberzeugung, nicht auf fremden Antrieb gehandelt[2]). Gründe persönlicher Natur gegen P. Petre werden nicht angeführt.

Unterdessen berichtet Terriesi am 5/15. August, man verbreite absichtlich das Gerücht, alles Unheil rühre von den Jesuiten her; die Jesuiten seien es, welche den König gänzlich beherrschten. Alle solche Gerüchte erklärte der Gesandte für Bosheit. Diese seine Erklärung ist um so wichtiger, als er früher selbst die nämlichen Gerüchte wiederholt als Thatsachen dargestellt hat. Ja Terriesi geht noch weiter, er sagt ausdrücklich, daß alle Dinge von Bedeutung in dem Könige selbst und seinen beiden ersten Ministern ihre Quelle haben[3]). (Fortsetzung im nächsten Hefte.)

---

[1]) Brit. Mus. Addit. Mscr. N. 9341, f. 7. Gedruckt in Dodd, Church History of England 3, 511. Der zweite Theil des Briefes englisch in den Records V, 278.

[2]) Vol. 46, f. 338.

[3]) Ma più di tutto gli si rende intolerabile la voce che fanno correre, che derivi tutto il disordine dal consiglio de' Giesuiti; da quà vogliano che Sua Maestà sia interamente governata. Io lo credo però in gran misura una malizia, ma li Giesuiti che tiene Sua Maestà così frequentemente attorno, lo fanno sospettare; e peggio sarà se il Padre Piter sarà Cardinale come dicesi per certo che voglia il Re che sia, non potendo soffrire di esser governati da Giesuiti, che sono l'unica loro aversione et de' quali temono la vendetta che sanno di meritare, perchè le cose essenziali scaturiscano in effetto da Sua Maestà col consiglio del Gran Cancelliere o di Mylord Sunderland . . . ambi vogliano sacrificare la Patria alla loro ambizione et al loro interesse. Das gesperrt Gedruckte von Io lo bis e peggio ist bei Campana de Cavelli 1, 141 ohne jedes Auslassungszeichen weggeblieben. Mit Peggio sarà fängt dort ein neuer Satz an. Die vollständige Depesche vol. 17, f. 219.

Recensionen.

Der Katholicismus und die Einsprüche seiner Gegner, dargestellt für jeden Gebildeten von Dr. Christian Hermann Vosen, Religionslehrer am Marzellen-Gymnasium zu Köln. Dritte Auflage, besorgt durch Dr. Heinrich Brüll, Gymnasial-Religionslehrer in Düren. Mit Approbation des Hochwürdigsten Herrn Erzbischofs von Freiburg. Herder. 1885. gr. 8°. 743 S. M. 7.—

Nach unserm Dafürhalten ist Vosen's bekannte Apologie ungeachtet der mehrfachen ihr anhaftenden, nicht unerheblichen Gebrechen immerhin so bedeutend, daß der Name ihres Autors wohl ein bescheidenes Plätzchen in Herder's Conversations-Lexikon verdient hätte; ja wir meinen, sie zähle zu jenen Geistesproducten, welchen ein bleibender Wert gesichert ist. Dies gilt namentlich von dem vorliegenden Theile. Die ungekünstelte, objectiv ruhige, von aufrichtigem Wohlwollen getragene, jederzeit schonende, im edelsten Tone gehaltene Behandlung der religiösen Fragen, welche dem tiefen Nachdenken entsprungen, wieder das Nachdenken anregt und zugleich in hohem Grade anschaulich und gemeinverständlich ist, bei nicht gewöhnlicher theologischer und allgemeiner Bildung des Verfassers, diese Behandlung bedingt jenen glücklichen Charakter des Werkes, welcher dem nunmehr schon seit fünfzehn Jahren verewigten Verfasser, wie ihm nachgerühmt wird, auch in seinem persönlichen Verkehr die Herzen erschloß, und der sich durch keine anderen, wie immer gearteten Vortheile, vollständig ersetzen läßt. Es war daher nicht nur ein Act der Pietät gegen den edelgesinnten und wackern Vertheidiger des christlichen und katholischen Glaubens, sondern auch ein in sachlichem Interesse dankenswertes Unternehmen, Vosen's Apologie durch Veran-

staltung einer neuen Auflage der ihr drohenden Vergessenheit zu entreißen.

Während die erste, im Jahre 1861 zum erstenmale erschienene Abtheilung, „das Christenthum und die Einsprüche seiner Gegner" bereits vor fünf Jahren durch Religionslehrer Dr. Rheinstädter eine neue Bearbeitung und damit ihre vierte Auflage gefunden (s. diese Zeitschrift 1882, 153), hat sich bezüglich der zweiten Abtheilung der inzwischen gleichfalls durch den Tod abberufene Religionslehrer Dr. Brüll der nämlichen Aufgabe unterzogen. Da diese zweite Abtheilung ausschließlich die konfessionellen Gegensätze zwischen dem Katholicismus und dem gläubigen Protestantismus, „wie sich derselbe in den Schriften der Reformatoren seinen Hauptzügen nach vorfindet, und wie er in den symbolischen Büchern öffentlich niedergelegt ist," zum Gegenstande hat, und keineswegs, wie der Titel erwarten lassen möchte, eine allseitige Rechtfertigung des Katholicismus sein will, so konnte eine Wiederauflage derselben zwar nicht unverändert, aber doch ohne wesentliche Aenderung ihres ursprünglichen Charakters bewerkstelligt werden. Während bei Herausgabe der ersten Abtheilung die neuesten Formen und Angriffe des Unglaubens in's Auge gefaßt, und denselben gegenüber Stellung genommen werden mußte, ein Umstand, der eine durchgreifende Umgestaltung des Vosen'schen Werkes zur Folge hatte, waren dem Bearbeiter des vorliegenden Theiles keine neuen Gegner und Angriffe erwachsen, er durfte sich daher darauf beschränken, das Werk von den ihm anhaftenden Mängeln frei zu machen. Dies war auch in der That der Zielpunkt des Herausgebers, wie er selbst in seiner Vorrede versichert: „Im Uebrigen habe ich mich bemüht, überall formell und materiell bessernd einzutreten, wo ich irgendwie glaubte, das Buch les- und nutzbarer machen zu können, immer aber mit der streng festgehaltenen Absicht, nirgends den eigentlichen Charakter des Werkes zu alteriren. Es handelte sich darum, einem längst erprobten Buche einen neuen Wirkungskreis zu erschließen, nicht aber, ein neues Buch zu schreiben." Die vorgenommenen Aenderungen sind, wenn auch vielfältig, doch verhältnismäßig verschwindend, dem Werke ist die obenerwähnte glückliche Eigenart gewahrt geblieben, was wir mit besonderer Befriedigung konstatiren.

Die neue Auflage stimmt mit den früheren sowohl in der Anzahl der (19) Kapitel[1]), als auch der (88) Paragraphen

[1]) Die einzelnen Kapitel behandeln die göttliche Erhaltung der Lehre Jesu, den Primat, die Merkmale der wahren Kirche, die kirchliche Lehr-

überein, indem in letzterer Beziehung einer Erweiterung des Kapitels über den Primat eine Reduction des Kapitels über die Taufe entspricht. Die Reihenfolge der Abhandlungen ist mit einer einzigen Ausnahme gleichfalls dieselbe geblieben, indem nur das Kapitel von den Merkmalen der Kirche von seiner früheren Stelle an eine passendere gerückt erscheint. Die bessernde Hand gewahren wir besonders in der Lehre von dem Primat, dem kirchlichen Lehramte und dem hl. Meßopfer, wo die dogmatische Correctheit der früheren Auflagen erheblich zu wünschen übrig ließ. Bei den hier vorgenommenen Aenderungen hat sich der Herausgeber „bezüglich der beiden erstgenannten Lehrstücke möglichst enge an Hettinger's Fundamentaltheologie, bezüglich des letzten Punktes an die betreffenden Ausführungen in Gihr's Meßopfer angelehnt." Bosen's weitschichtige Erörterung über das Schicksal der ohne Taufe sterbenden Kinder glaubte Brüll ohne Nachtheil für das Ganze ausscheiden zu dürfen. Wir können ihm diesbezüglich nicht vollkommen beipflichten. „Daß es praktisch bedenklich und nur zu leicht schädlich scheint, gerade diese theologische Frage vor einem weiteren Leserkreise in einem Sinne zu besprechen, der, wie Bosen selbst gesteht, von der allgemeineren Ansicht der Theologen abweicht" (was ein Recensent der früheren Auflage bemerkt hatte), anerkennen wir vollständig, aber mußte deshalb die ganze Frage fallen gelassen werden? Konnte die eigenthümliche Ansicht Bosen's nicht durch die allgemeinere ersetzt werden? In einem apologetischen Werke nach der Art des Bosen'schen sollte unseres Erachtens eine Frage von solchem Interesse nicht vermißt werden. Wir geben zu, daß ihr vielleicht richtiger ein Platz in der Lehre von der Erbsünde, welche Bosen in der Apologie des Christenthums behandelt, zugewiesen worden wäre; aber nachdem sie einmal in das Kapitel über die Taufe verlegt worden, hätte ihr der Bearbeiter doch nicht ganz aus dem Wege gehen sollen.

Um an dieser Stelle eine Anzahl von Versehen, die uns bei der Durchsicht des Werkes aufgestoßen sind, zu notiren und einige auf seine Vervollkommnung abzielende Vorschläge niederzulegen, so wünschten wir zunächst in formeller Beziehung innerhalb der einzelnen Paragraphe eine sachgemäße Numerirung, welcher eine solche auch in den vorangehenden Summarien zu entsprechen hätte. I. K. Die in § 3 bezüglich des Lehrauftrages Christi durchgeführte Erörterung über den Unterschied zwischen

---

thätigkeit, die Bibel, die katholische Lehre von der Rechtfertigung, die protestantische Lehre von der Rechtfertigung, die Lehre von der Gnade, die hl. Sacramente im allgemeinen, Taufe, Firmung, Geheimniß des Frohnleichnams, Buße, Oelung, Priesterweihe, Ehe, der Cultus der Heiligen, die Lehre vom Fegfeuer, von den Sacramentalien und den Ceremonien.

Machtgebot und Pflichtgebot hätte wirksam gestützt werden können durch den Hinweis auf den von Christus zugesicherten immerwährenden Bestand der Kirche, welcher ohne Erfüllung des erwähnten Auftrages unmöglich ist. Auf S. 18 und 19 kehrt der im Vorausgehenden beharrlich und mit Recht vermiedene Ausdruck „Priesterthum" wieder. S. 10 wäre der Satz: „denn Unwahrheit verkünden, heißt nicht lehren, sondern lügen" besser weggeblieben. Zweimal (S. 15 Z. 9 v. u. und S. 16 Z. 14 v. o.) erscheint das Wort „ausdrücklich" in ganz unpassender Verwendung, wie auch später mehrmals.

II. K. S. 39 hätte der Passus: „Würde es daher als möglich gedacht, daß der Papst jemals hierin (Lehre, Sacramente und Verfassung) Abänderungen vornehmen wollte, so hörte damit sofort aller Gehorsam der Christenheit gegen ihn auf, weil die Diener dem Verwalter nicht helfen und gehorchen dürften, wo sich derselbe zur Zerstörung der Hausordnung des Herrn verirrte" gestrichen, beziehungsweise durch einen andern ersetzt werden sollen. Auch der Satz S. 40: „Die Regierung der Kirche liegt in der Hand des Papstes allein" ist der Correctur bedürftig (Cf. Act. 20, 28.). Der neu eingefügte § 7 ist zu skizzenhaft und ohne mit dem Summarium übereinstimmende Gliederung. Auch wird in demselben (S. 42) der nicht recht wahrscheinlichen Meinung des hl. Hilarius über die Unwissenheit aller übrigen Apostel (zu Math. 16, 17 nicht 15, 17) doch zu großes Gewicht beigelegt. S. 46 ist der Satz: „Die Aufgabe des sichtbaren Oberhauptes besteht aber einfach in der Regierung der Kirche" mißverständlich. Die Abweisung jener Interpretation, welche in dem Felsen den Glauben an die Gottheit Christi erblicken will, scheint uns (S. 52) in Rücksicht auf die Commentare nicht weniger Kirchenväter zu Matth. 16, 18 etwas zu entschieden. S. 57 ist die kirchenhistorische Notiz über die Excommunicirung der französischen Cardinäle vor der Wahl des Gegenpapstes Clemens VII. unrichtig; ebenso läßt der geschichtliche Excurs über die Entstehung des Kirchenstaates (S. 60 f.) an historischer Genauigkeit ein wenig zu wünschen übrig.

III. K. S. 80 wären in dem Satze: „Die einzig wahre Kirche muß nämlich erstens von Christus und den Aposteln herstammen" die Worte „und den Aposteln" zu streichen gewesen; denn das Herstammen der Kirche von den Aposteln ist nicht die durch die sichtbaren Merkmale zu bestätigende Thatsache, sondern selbst Merkmal. Es ist doch ein etwas fadenscheiniges Argument, wenn es auf S. 100 heißt: „Wir fragen mit Recht: wenn die heutigen Bischöfe, die ihrem Alter nach meistens in schlechter, religionsfeindlicher Zeit ihre Jugendbildung durchmachen mußten, so wunderbar fleckenlos vor den Augen der argwöhnischen Welt dastehen, wie vielmehr läßt sich dieses im Allgemeinen von den Bischöfen früherer Zeit erwarten, die in einer frömmeren Umgebung lebten und wirkten und in einer reineren, gläubigeren Atmosphäre aufgewachsen waren?" S. 107 ist bezüglich des Eides der Grundsatz übersehen: juramentum sequitur naturam actus. Im Nachweise des Merkmals der Heiligkeit (§ 13) hätte auf die Wunder in Folge der Anrufung von Heiligen nicht verzichtet werden sollen. Die das Merkmal der Apostolicität behandelnde Partie (§ 15) ist eine der schwächsten und hätte einer Umarbeitung bedurft. Wie wirksam ließe sich hier nicht das genau an Matth. 16, 17 sich anschließende Ambrosianische „Ubi Petrus, ibi ecclesia" verwerten, um so mehr als die Legitimität der apostolischen Amtsnachfolge ohne Bezugnahme auf die rechtmäßigen Nachfolger Petri nicht entschieden werden kann, und keineswegs, wie S. 116 behauptet wird, schon durch die giltige Weihe gewährleistet wird. Da das Verhältnis der Kirche zur Gesammtheit des menschlichen Geschlechts sowohl in der Gnadenlehre als auch in der Lehre von

der Taufe berührt wird und somit aus dem Rahmen dieses Buches nicht grundsätzlich ausgeschlossen erscheint, hätte die Beachtung desselben vor allem in der Durchführung des Satzes: „Außer der Kirche ist kein Heil" (§ 16) eine Stelle finden und die Erörterung sich auch auf die Ungetauften erstrecken sollen. S. 131 bedarf der Satz: „Die Staatsgewalt, nicht die Kirche, strafte die Häretiker mit Rebellenstrafen" der Correctur, oder es muß der Begriff von Rebellenstrafen entsprechend eingeengt werden.

IV. K. Die Ausführungen dieses größtentheils neu bearbeiteten, nur 8 Seiten umfassenden Kapitels, namentlich über die päpstliche Unfehlbarkeit, scheinen uns viel zu dürftig. In wie weit eine Trennung der Materie dieses Kapitels von jener des ersten Kapitels (§ 3 „Autorität des kirchlichen Lehramtes") geboten erscheint, vermögen wir nicht klar einzusehen; jedenfalls will sich die Frage: „Wo sind heute noch die Träger jenes von Christus beauftragten und mit seinem Schutze ausgestatteten unfehlbaren Lehramts zu finden?" an dieser Stelle nicht mehr logisch einfügen, nachdem die Abhandlung über die Merkmale vorangesetzt wurde.

V. K. S. 171 ist in dem Passus: „Für die Inspiration der beiden in Frage stehenden hl. Schriftsteller (Markus und Lukas) bürgten die Apostel selbst, namentlich diejenigen, deren Lehre jene niederschrieben, Petrus und Paulus" der dogmatische Begriff der Inspiration nicht mehr festgehalten. Die S. 190 vorfindliche Ausdrucksweise: „Ihre (der hl. Väter) gemeinsame Lehre muß als unfehlbar gelten" halten wir für formell unstatthaft. Die Unfehlbarkeit ist ausschließlich eine Prärogative des von Christus angeordneten und mit seinen Verheißungen ausgestatteten Lehramts. Die hl. Väter (im vulgären, engeren Sinne) repräsentiren auch in ihrer Gesammtheit nicht das kirchliche Lehramt, wiewohl die meisten von ihnen ausgezeichnete Glieder desselben waren. Die über allen berechtigten Widerspruch erhabene theologische Autorität des consensus ss. Patrum ist die Autorität von Zeugen des kirchlichen Glaubens und des sensus ecclesiae, und zwar von Zeugen, deren Zuverlässigkeit in jener Verehrung und Anerkennung ihre festeste Basis hat, welche die Kirche ihnen von je her gezollt hat, und welche sich in dem ehrenden Titel Kirchenvater ausspricht. Der an derselben Stelle angezogene Ausspruch des Vincenz von Lerin hat wohl die Väter im weiteren Sinne, die Bischöfe überhaupt im Auge.

VI. K. Auf die Weise, wie es S. 198 geschieht, möchten wir die Appropriation doch nicht ausgedrückt sehen; dort wird nämlich gesagt, daß die „Errettung . . an den einzelnen Menschen vollführt werde nicht durch den Sohn, sondern durch . . den hl. Geist". Auf S. 200 ist die Behauptung, daß „der Herr in seiner Heilsordnung die Wunder nur zur ersten Gründung des Glaubens und seines Reiches auf Erden . . . zur Anwendung kommen lassen wollte" zu exclusiv (derselbe Fehler kehrt auch S. 271 wieder). S. 205 erscheint das meritum de congruo gar nicht gewürdigt, und dem Menschen vor der Rechtfertigung jedes Verdienst abgesprochen, während nur vom eigentlichen Verdienste nicht die Rede sein darf. Das Bestreben des Herausgebers, die Vorbereitung des Menschen auf den Empfang der Rechtfertigung des bloß negativen Charakters im Sinne der früheren Auflagen zu entkleiden, ist unseres Erachtens auf halbem Wege stehen geblieben, weil der zuvorkommenden Gnade, so namentlich auf S. 206 (wie auch später einmal S. 247), zu wenig gedacht wird. S. 210—211 wird der Ausdruck „natürliche, übernatürliche Liebe" in einem vom theologischen Sprachgebrauche abweichenden Sinne verwendet, indem die Liebe, welche dem jenseitigen Schauen Gottes entspringt, als natürlich, nämlich als empfunden dargestellt wird.

VIII. K. S. 243 beruht der Satz: „Es wäre eine für uns überflüssige Frage, danach zu forschen, warum denn gerade der dritten Person in der Gottheit diese Wirkung eigenthümlich ist" auf einer Verwechselung der beiden Begriffe proprium und appropriatum. Im § 31 hätten lästige Wiederholungen etwas mehr vermieden werden können. Die in § 32 (Gnade und Freiheit) S. 253 ff. durchgeführte, der Lehre über die göttliche Vorsehung (Bosen's „Christenthum") entnommene Theorie befriedigt nicht und hätte gestrichen werden sollen; jene mit solchem Nachdruck betonte Unterscheidung zwischen Entschluß, That und Ergebnis bezüglich der durch menschliche Thätigkeit zustande kommenden Ereignisse leistet, wie uns bedünken will, die erwarteten Dienste keineswegs.

IX. K. Behufs richtiger Auffassung der Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato ist die Abhängigkeit der sacramentalen Gnade bei Erwachsenen von dem opus operantis nicht schlechterdings in Abrede zu stellen (S. 272), sondern nur letzteres gegenüber der Wirkung des Sacramentes als bloße Bedingung festzuhalten.

X. K. S. 302 kehrt die Ansicht Bosen's über den bloß negativen Charakter der Vorbereitung des Sünders auf die Rechtfertigung ungeschwächt wieder. Die Interpretation des Ausspruchs des Concils von Florenz über die Nothwendigkeit der Taufe darf sich doch nicht in die Worte kleiden: „Nur die Gnade, nicht das Mittel ist gemeint" (S. 319). Der offenbare Fehlschluß aus dem zweiten Satzgliede von Marc. 16, 16 ist leider auch in der neuen Auflage stehen geblieben (S. 321). Daß die getauften Unmündigen ohne Glauben sind (S. 322), ist eine ungenaue Ausdrucksweise, ebenso der anschließende Satz: „Mangelt also der Glaube nur darum, weil der Betreffende ihn seiner persönlichen Lage nach nicht haben kann, so ist dieser Umstand für sich allein noch kein Hinderniß des Heils". Die ganz unhaltbare Deutung von Joh. 3, 5 (S. 327) hätte entfallen sollen. Ebendort wird die katholische Lehre über die Begierdtaufe unrichtig als eine kirchlich definirte bezeichnet.

XII. K. Die Lösung der aufgeworfenen Bedenken in den Paragraphen 50—52 ist keine besonders glückliche zu nennen; Klarheit der Begriffe und auch dogmatische Präcision werden vermißt, letztere. wie uns scheint, namentlich bei Behandlung des Einwurfes: „Wie kann Christi Leib in so kleiner Gestalt eingeschlossen sein?" Nach den diesbezüglichen Darstellungen, zumal S. 379, möchte man den Eindruck gewinnen, als könne dem eucharistischen Leibe Christi eine beliebige räumliche Ausdehnung zuerkannt werden. Allerdings schließen die eucharistischen Gestalten den Leib Christi nicht derart ein, daß derselbe nicht außerhalb der ersteren — im Himmel und in jedem anderen Tabernakel — wäre; allein die individuelle Präsenz des eucharistischen Leibes ist derart an die Gestalt gebunden, daß sie sich auf deren räumliche Ausdehnung beschränkt. Nach Franzelin ist dem Leibe Christi im eucharistischen Zustande die extensio externa, i. e. habitudo partium ad partes spatii abzusprechen, im Gegensatze zu der extensio interna, welche in dem wirklichen Vorhanden- und Unterschiedensein der Theile des organischen Körpers besteht. Auch S. 465 und 469 begegnen wir Ausdrücken, welche in der angedeuteten Richtung zu bemängeln sein dürften. S. 442 wird Tertullian mit Zeugnissen des vierten und fünften Jahrhunderts in Verbindung gebracht. Bei Behandlung der von diesem Schriftsteller gebrauchten Ausdrucksweise figura corporis hätten wohl auch anderweitige, ganz unzweideutige Texte desselben (wie De resurrect. carn. c. 8 und De idololat. c. 7) zur Klärung herbeigezogen werden können. S. 453 wird für die Frage, warum in den Einsetzungsworten nicht ähnlich, wie an einer Stelle der Verheißungsrede (Joh. 6, 58), von der Person, sondern von dem Leibe und

Blute Christi die Rede sei, mit Umgehung des tieferen und gewöhnlichen Erklärungsgrundes, der in der Bestimmung der Eucharistie, die Blutvergießung am Kreuze symbolisch darzustellen, liegt, eine keineswegs befriedigende Lösung versucht. Als „der Erde verwandte Theile" werden Leib und Blut begrifflich gar nicht getrennt; indem das Blut ja auch zum Leibe gehört, und sie bedürfen daher keiner Verhüllung durch gesonderte Gestalten. Die S. 495 ausgesprochene Ansicht, wornach das heilige Meßopfer eine Art von sacramentalischer Wirkung für den Gerechten habe, „indem es als ein Hilfsmittel erscheint, die Sünden der Gerechten ohne die Anwendung des Sacraments der Buße sofort zu tilgen", läßt sich wohl kaum vertreten. Auch wird ebendort dem Meßopfer der Charakter eines Versöhnungsopfers nicht genügend gewahrt; nicht nur, weil die Gnade der Bekehrung, der Versöhnung erfleht, sondern hauptsächlich weil Gottes Gerechtigkeit besänftigt, und in Folge dessen vorenthaltene Gnaden wieder gewährt werden, ist das Meßopfer ein Versöhnungsopfer. Die Begründung und Rechtfertigung der Meßstipendien hätte S. 497 wohl nicht ganz entfallen sollen. S. 500 verträgt sich der Satz: „Das heilige Meßopfer gehört aber nach katholischer Anschauung seinem ganzen Wesen nach nicht in das Gebiet der Rettung des Sünders . . ." nicht mit dem Charakter des sacrificium propitiatorium.

XIII. K. Zu S. 521 müssen wir uns die Frage erlauben: war die Anordnung des öffentlichen Sündenbekenntnisses ein widerrechtlicher Mißbrauch der kirchlichen Gewalt? Wenn nicht, dann mußte auch bezüglich des hypothetischen Falles einer kirchlichen Anordnung des Sündenbekenntnisses vor zwei Priestern die Ausdrucksweise gemildert werden. Die Behauptung S. 529: „Wir finden keine Spur davon, daß jemals auch der Zwang bestanden hat, geheime Sünden öffentlich zu beichten" ist unrichtig (S. diese Zeitschrift 1877, 410: „Zur Geschichte der Beichte im Orient während der ersten vier Jahrhunderte"). S. 537 erscheint der allgemeine Begriff der Reue zu eng gefaßt. Was S. 539 bezüglich der Reue über die Empfindung gesagt wird, ist zum mindesten mißverständlich. S. 544 wird der Begriff der vollkommenen Reue doch über Gebühr eingeengt, indem die der dankbaren Liebe gegen Christus entspringende Reue, obschon sie als die „vollkommenste Bekehrung" anzusehen ist, nach Bosen noch weiter geführt werden muß, um sich zur sündentilgenden Liebe Gottes zu gestalten. Ueberhaupt sollte § 67 über die Reue in Rücksicht auf den Zweck dieses apologetischen Buches kürzer gefaßt sein. Was S. 548 zur Empfehlung des Rathes, auch die läßlichen Sünden zu beichten, mit Recht geltend gemacht wird, klingt nach dem, was früher über die Sitte in der alten Kirche bemerkt wurde, wie eine Anklage gegen letztere. Die S. 558 vertretene Ansicht, daß in der altchristlichen Zeit die sacramentalische Lossprechung in der Regel nach Vollendung des dritten Bußstadiums erfolgt sei, unterliegt schwerwiegenden Bedenken. S. 568 wird ausschließlich nur der Schatz der von den Heiligen verrichteten Bußwerke als Quelle der durch den Ablaß zugewendeten Genugthuung hingestellt. Bezüglich des relativ gewichtigen Angriffes auf den „Ablaß für künftige Sünden" wird S. 575 die eingehendere Erörterung der früheren Auflagen etwas unangenehm vermißt.

XV. K. S. 608 scheint uns bei Erklärung von I. Tim. 4, 14 der apodictische Ton nicht hinreichend motivirt; überhaupt hätte es hier, wie auch gegenüber anderen, an sich mehr oder weniger dunkeln Bibeltexten (namentlich Matth. 5, 32; 19. 9) genügt, darzuthun, daß die gegnerische Auslegung durchaus nicht sicher ist, um dann auf die Unzulänglichkeit des protestantischen Formalprincips und die Nothwendigkeit einer autori-

tativen Auslegung des Bibelwortes mit Erfolg hinweisen zu können. Der neue Zusatz S. 609: „Die eigentliche Weihe des Timotheus hatte der Apostel selbst vollzogen; die hier erwähnte Handauflegung des Presbyteriums ist als ein accessorischer Act zu bezeichnen" schließt sich unvermittelt an das Vorausgehende an, indem dort die impositio manuum presbyterii als der sacramentale Weiheact behandelt wird. S. 610 f. erscheint die potestas ordinis und die potestas jurisdictionis der Bischöfe nicht gehörig gesondert. In § 74 über das Cölibatgesetz ist die von Bosen vertretene Ansicht über die allgemeine Einführung dieses Gesetzes durch Gregor VII. nicht vollständig eliminirt worden, weshalb der ganz correcte Schlußpassus S. 620 mit dem Vorausgehenden nicht recht harmonirt. S. 621 f. wäre das nicht wirksame argumentum ad hominem wohl besser entfallen.

XVI. K. Was S. 633 zu Matth. 5, 32 über die Entlassene bemerkt wird, ist ein Trugschluß, der auf Confundirung der Begriffe „kennen" und „anerkennen" beruht. Auch hätten die großen exegetischen Schwierigkeiten bezüglich dieses Textes mehr in ihrem wahren Gewichte hervortreten sollen. Zu S. 645 f. ist zu bemerken, daß zur Zeit der Uebertragung des griechischen Schrifttextes in das Lateinische der Ausdruck sacramentum noch keineswegs auf den engeren Sinn des heutigen kirchlichen Sprachgebrauchs beschränkt war. Das Klostergelübde (Ordensgelübde) ist doch nicht das Gelübde des Eintrittes in einen Orden, wie S. 649 behauptet wird. S. 650 wird die Clandestinität vor dem Concil von Trient zu milde taxirt.

XVII. K. S. 679 scheint die Aufstellung über größere Neigung und größeres Interesse einzelner Heiligen des Himmels, „sich der armen Menschenkinder fürbittend anzunehmen" etwas gewagt. Die Art der Rechtfertigung des katholischen Heiligenkultus auf S. 681 berührt den Katholiken etwas eigenthümlich. S. 693 wird bezüglich der an Reliquien sich knüpfenden Wunder doch zu wenig unterschieden zwischen dem, was das strenge Dogma fordert, und dem, was der gläubige, kirchliche Sinn gebietet. Die in § 84 hervortretende Tendenz, den Begriff „Gnadenbild" in den Begriff „Gnadenort" aufgehen zu lassen, ist uns nicht ganz verständlich, der eine bietet kaum erheblichere Schwierigkeiten, als der andere.

XVIII. K. Der auch in der neuen Auflage noch stehen gebliebene Passus über die Feuerqual des Reinigungsortes (S. 725 f.) mußte entschieden anders gegeben werden. Die Darstellung verstößt zwar nicht gegen das Dogma, wohl aber gegen den sensus ecclesiae.

Doch genug. Manches, was wir uns außerdem noch angemerkt hatten, haben wir als von geringerem Belang übergangen. Obige Ausstellungen möge man nicht dem Geiste kleinlicher Kritik, sondern dem wohlgemeinten Bestreben zuschreiben, zur weiteren Verbesserung des wichtigen Werkes ein Scherflein beizutragen. Sollen durch ein Werk, wie dieses, protestantische Vorurtheile gehoben werden, so muß den andersgläubigen Lesern die Lehre der Kirche in ihrer ganzen Klarheit und Schärfe gegenübertreten. Daß Bosen's „Katholicismus" auch bei diesem dritten Erscheinen Vielen erwünscht sein und gleich den beiden früheren Auflagen in weiten Kreisen Nutzen und Segen stiften möge, wie der Herausgeber schreibt, ist auch der Wunsch und die Hoffnung des Recensenten

Innsbruck. Dr. Cassian Helfer, Religionslehrer.

Die Universitäten des Mittelalters bis 1400 von P. Heinrich Denifle aus dem Predigerorden, Unterarchivar des hl. Stuhles. — Erster Band: Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung 1885, SS. XXX, 814.

Nichts ist für das Culturleben eines Zeitraumes oder eines Volkes von so einschneidender Bedeutung wie der Stand seiner Schulen, der Quellen, denen dieses Leben entquillt und in welchen es sich auch naturgemäß am getreuesten abspiegelt.

Wie ist aber dann die offenkundige Thatsache zu deuten, daß bis auf unsere Tage mit der Geschichte der mittelalterlichen Universitäten eines der wichtigsten Momente der abendländischen Culturentwickelung so stiefmütterlich behandelt worden ist? Ich denke, dies Räthsel läßt sich nicht leichter lösen, als dadurch, daß ich durch ein Referat über obiges Werk die Mittel und Wege aufweise, durch welche es dem Verfasser desselben gelungen ist, die Abstellung dieses schreienden Mißstandes in ganz überraschender Weise anzubahnen. Es wird sich da zeigen, daß es des gewissermaßen providentiellen Zusammentreffens einer Reihe seltener Constellationen bedurfte, um die lang ersehnte und häufig versuchte Leistung zu ermöglichen. In der Seltenheit des Zusammentreffens aller dieser Vorbedingungen liegt die Erklärung dieser auf den ersten Blick so befremdlichen Erscheinung.

Meine Aufgabe ist nicht schwierig. Der Verfasser selbst erzählt in der Vorrede die Geschichte seines Werkes. Von seinen Studien über die deutschen Mystiker auf die Erforschung der unter denselben verbreiteten apocalyptischen Prophezeiungen gewiesen, fesselte bald der große Seher von Floris, Abt Joachim, seine Aufmerksamkeit. Den Kreisen folgend, welche die Schriften dieses merkwürdigen Mannes auf der geistigen Physiognomie seiner Periode zogen, fand er bald in dem in den vierziger Jahren des 13. Jahrhunderts ausbrechenden Streit der Universität von Paris und der Bettelorden, in welchen die Geschichte Joachims durch die von seinen Ideen erfüllten Joachimiten des Franciscanerordens hineinspielt, einen neuen, hochinteressanten Gegenstand für seine Studien. Zudem war Rom, wohin er unterdessen von seinem Generalobern berufen worden war, nicht der geeignete Ort für Arbeiten über die deutsche Mystik. Ja bald standen das evangelium aeternum Joachims und dessen unglücklicher Glossator Gerard von Borgo S. Donnino im Hintergrund und die Universität von Paris, sowie die beiden Mendicantenorden: drei mächtig aufblühende Institutionen von weltgeschichtlicher Bedeutung nahmen seine ganze Aufmersamkeit

in Anspruch. Zunächst war nun die Rede von einem mäßigen Bande mit dem Titel: Die Universität von Paris und die Bettelorden in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Doch immer tiefer und tiefer bohrte sich der unermüdliche Forscher in sein Arbeitsthema hinein und immer weiter dehnte er seine Nachsuchungen und Bibliotheksreisen aus, wobei sich selbstverständlich im selben Maße der Stoff immer höher aufthürmte. Und so wurde denn in weiteren drei harten Arbeitsjahren aus dem anfänglichen mäßigen Bande ein auf fünf starke Bände berechnetes Werk.

Den Hauptvorwurf der Forschung wie des Werkes bildet das Entstehen und das erste Jahrhundert der Pariser Universität. Um jedoch für dieses Thema die nöthige Grundlage zu gewinnen und alle nöthigen Gesichtspunkte zu sammeln, die zur Unterscheidung des Individuellen vom Allgemeinen und zur Induction fester Grundsätze unerläßlich sind, nahm der Auctor sämmtliche vor 1400 erstandenen Hochschulen in den Bereich seiner Untersuchung auf. Ihre Entstehungsgeschichte enthält der vorliegende Band, den Entwicklungsgang ihrer Organisation wird der zweite darstellen. Mit dieser Entfaltung des ursprünglichen Themas, welche freilich die Arbeit unsäglich mehrte, erhält die Universität von Paris ihren naturgemäßen Hintergrund und es kann nun die von ihr ausgehende Bewegung bis in ihre fernsten Vibrationen verfolgt werden. Ferner wurde so zugleich der schwierigste und dunkelste Theil der Geschichte fast sämmtlicher mittelalterlicher Universitäten aufgehellt. Den Nutzen, der damit erzielt wird, kann jeder leicht ermessen, der beobachtet, wie viel Unrichtiges und Schiefes in die Geschichten der einzelnen Hochschulen daraus fließt, daß die Verfasser durchwegs in die Einzelheiten der einen von ihnen zu behandelnden Schule verloren, die der Entwicklung dieser Studienanstalten zu Grunde liegenden allgemeinen Gesetze nicht genugsam kannten.

Auf dieser breiten und sichern Grundlage wird sich die Geschichte des Ursprungs und des goldenen Zeitalters der Pariser Universität in drei weiteren Bänden erheben. Der erste derselben wird die Entstehung, der zweite die Entwicklung der Organisation bis zum Ende des 13. Jahrhunderts und der dritte den Streit der Universität mit den Bettelorden behandeln.

Schon allein diese Anordnung des Arbeitsthemas zeigt uns einen Forscher, der den Anforderungen der ihm gestellten Aufgabe, ohne sich durch irgend eine Rücksicht einschränken zu lassen, im vollsten Maße gerecht werden und die zur Lösung derselben absolut erreichbaren Hilfsmittel gänzlich erschöpfen will.

Was auch nur einige Ausbeute verspricht, mag es auch wieder weitschichtige Vorarbeiten fordern, wird beigezogen. — Freilich wer dieses hochinteressante Kapitel der mittelalterlichen Culturgeschichte in solcher Ausdehnung bewältigen wollte, mußte sich nicht nur im Besitze der nöthigen Vorbildung wissen, sondern auch sicher sein, daß die Ungunst äußerer Verhältnisse ihm keine Schranke ziehen könne. Jeder, der sich mit handschriftlichen und archivalischen Studien beschäftigt hat, weiß was dies sagen will. Doch diese seltene Combination fand sich im Verfasser verwirklicht. Durch seine erfolgreichen Studien über die deutsche Mystik mit den Handschriften-Sammlungen und Archiven Oesterreichs und Deutschlands wohl vertraut, von einer nicht gewöhnlichen kritischen Begabung, durch gesunde philosophische Schulung an folgerichtiges, scharfes und selbstständiges Denken gewöhnt, trat er nicht als Anfänger, sondern als erprobter Forscher an sein neues Thema heran. Die aus der Ordensschule mitgebrachten gründlichen Kenntnisse durch die Beschäftigung mit der Mystik bereits sehr bereichert, waren bald zu dem encyclopädischen Wissen erweitert, welches die Behandlung der in alle mittelalterlichen Wissenszweige einschlagenden Universitäten-Geschichte erheischte, obwohl dies Wissen in allen einzelnen Fächern über das gedruckte Material hinaus zu dem ungedruckten vordringen mußte. Ferner hatte er als Mitglied einer in die mittelalterliche Geschichte tiefeingreifenden Ordensgenossenschaft einen großen Vorsprung; stand doch ihre Wiege gerade in der zu behandelnden Zeit, bildete ihre Geschichte einen beträchtlichen Theil des zu bearbeitenden Themas und boten ihm die sonst verschlossenen Ordensarchive unentbehrliche Materialien. Außerdem war der Verfasser in der Lage, auf je nach Bedürfniß wiederholten Forschungsreisen von Portugal bis nach Rußland aus Archiven und Bibliotheken sein Material einzusammeln. Endlich setzte all dieser äußeren Gunst die Berufung an das vaticanische Archiv, dieser Centralstelle der mittelalterlichen Geschichtsforschung, die Krone auf. Nun konnte er bei fast allen der in diesem ersten Bande behandelten 55 Hochschulen zunächst an Ort und Stelle die gedruckte und handschriftliche Localliteratur ausbeuten und hierauf das so gewonnene Material im vaticanischen Archiv controlieren und zuweilen in ganz unerwarteter Weise ergänzen und bereichern.

Nur dieses Zusammentreffen so seltener innerer Befähigung und nicht weniger seltener äußerer Begünstigung konnte jene Leistung ermöglichen, welche wir in dem uns vorliegenden ersten Bande bewundern. — Machen wir uns nun mit dem Inhalte desselben genauer bekannt.

In der Vorrede finden wir (SS. VIII bis XVIII) eine treffliche, kritisirende Uebersicht über die gesammte Litteratur der Universitäten-Geschichte des Mittelalters, der allgemeinen sowohl als auch derjenigen, in welcher wenigstens die Hochschulen eines ganzen Landes zusammengefaßt werden. Die Spezialliteratur der einzelnen Universitäten findet natürlich hier keine Berücksichtigung. Hierauf geschieht einiger besonderer Quellen Erwähnung. Für fachmännische Kreise ist hier die S. XX Anm. 1 gebotene Uebersicht über die im vaticanischen Archiv bewahrten 99 Bände der regesta supplicationum et expeditionum, welche bisher fast unbenützt blieben, von Bedeutung.

Die Ausführung selbst zerfällt in fünf Abtheilungen. Ich stelle ihre Ueberschriften hier zusammen:

I. Bezeichnung und Begriff der mittelalterlichen Universität (1—40). Studium, Studium generale, Universitas, Academia, Gymnasium.

II. Entstehung und Entwickelung der beiden ältesten Universitäten: Paris und Bologna (40—219). 1. Entwickelung der Schulen in Paris und Bologna im Allgemeinen. 2. Die Bildung der Corporationen an der Hochschule von Paris: Bildung der Universität und der Facultäten. — Alter und Character der Nationeneintheilung in Paris. — Stellung des Rectors innerhalb der Universität. 3. Entwickelung der Corporationen an den Schulen Bologna's: Wesen der Scholarenverbindungen. — Zeit ihrer Entstehung. — Verhältniß derselben in Bologna zur Stadtgemeinde und zu den Professoren. — Verhältniß der einheimischen Rechtsschüler und die Scholaren der übrigen Wissenschaften. — Der Rector und seine Stellung innerhalb der Corporationen. — Verhältniß der Scholarenverbindungen zur Lehranstalt und umgekehrt. — Ueberblick über die Studien-Verhältnisse der Hochschule.

III. Entstehung und Entwickelung der Hochschulen Europas bis 1400 (219—653).

IV. Die Universitäten in ihrem Verhältnisse zu den früheren Schulen (653—743): 1. St. Geneviève, Notre-Dame, St. Victor und die Hochschule von Paris. 2. Die gelehrten Corporationen zu Paris in ihrem Verhältniß zu Notre-Dame und St. Geneviève. Die Dom-, Stifts- und Klosterschulen und die außeritalienischen Universitäten.

V. Ursache der Entstehung der mittelalterlichen Hochschulen (743—799). 1. Paris und Bologna und die mittelalterliche Hochschule. 2. Die geistliche und weltliche Macht in ihrem Verhältnisse zur Gründung des Generalstudiums.

In der ersten Abtheilung stützt sich die Erörterung der genannten Ausdrücke nicht etwa auf Ducange oder ähnliche Nachschlagewerke, sondern es wird selbständig aus Quellen aller Art nachgewiesen, daß der älteste Ausdruck (wenigstens bereits 1219) für Hochschule studium war. Derselbe erweiterte sich bald zu studium generale. Diese beiden Bezeichnungen blieben die gewöhnlichen noch über das 13. Jahrhundert hinaus.

Generale hieß das Studium, weil es für alle Studierenden eines ganzes Reiches oder geradezu für alle eingerichtet, anerkannt und privilegiert war. Es bezog sich also diese Bezeichnung nicht, wie häufig angenommen wird, auf die Vertretung sämmtlicher Wissenszweige an dem Studium. Im 12. und selbst noch im Anfang des 13. Jahrhunderts war für die damals bestehenden Lehranstalten auch der Ausdruck scolae üblich. Mit der nun gang und gäben Benennung „Universität" verband das Mittelalter einen von unserm, jetzt üblichen, durchaus verschiedenen Begriff. Sie bezeichnete damals eine Corporation irgend welcher Art, sei es von Kaufleuten, von Handwerkern (Gilde), sei es ein Gemeindewesen. Der Ausdruck bedurfte daher einer näheren Bestimmung; man sprach daher von der universitas studii, der universitas magistrorum, universitas scolarium, das heißt von der bei einer Studienanstalt bestehenden corporativen Verbandseinheit der Lehrer und Scholaren. Universitas bezog sich also ebenso wenig wie das generale auf die Zusammenfassung aller Wissenschaften an der Anstalt. Uebrigens begann man doch schon im 13. Jahrhundert universitas an und für sich ohne eine nähere Bestimmung in unserm jetzigen Sinne zu gebrauchen und sagte: in universitate Oxoniae studere.

Die zweite Abtheilung behandelt — absehend von der ältesten Hochschule, der von Salerno, welche auf die Geschichte der übrigen Universitäten keinen nachweisbaren Einfluß übte — die beiden berühmtesten, mittelalterlichen Culturstätten Paris und Bologna, da ihre Gestaltung von entscheidender Bedeutung war. Gegen Savigny, der die mittelalterlichen Hochschulen mit einer gewissen Naturnothwendigkeit ohne jegliches äußere Zuthun aus dem Kreise lernbegieriger Schüler entstehen läßt, welche ein Mann von höherem Lehrtrieb um sich sammelte, weist der Verfasser nach, daß Paris und Bologna im Anfange des 12. Jahrhunderts ihre für lange Zeit gesicherte Hegemonie dadurch erreichten, daß gerade damals an ihnen bestimmte Lehrzweige — in Paris die Dialectik und noch mehr die Theologie durch Abelard, in Bologna die Rechtswissenschaft durch Gratian — in einer neuen, den Bedürfnissen der Zeit entsprechenden, aber den Zeitgenossen bisher nicht oder ungenügend bekannten Methode behandelt und dadurch eine neue Aera der wissenschaftlichen Forschung eingeleitet wurde. Diese Methode übte auf Lehrer und Schüler die nöthige Anziehungskraft aus, um die beiden Stätten zu bevorzugten Sitzen dieser unentbehrlichen Wissenszweige zu machen. Sein Beweis ist einfach. Auch schon früher waren vielerorts „Männer von höherem Lehrtrieb"

thätig gewesen, ohne daß sich aus ihrem Schülerkreis eine bleibende Anstalt entwickelt hätte.

Für das Zustandekommen dieser Stabilität legt sodann D. an zweiter Stelle dem ältesten Schutzbrief für die Scholaren, der von Friedrich I. erlassenen Authentica Habita große Bedeutung bei. Von besonderem Werth ist die hier eingefügte Specialuntersuchung über die berühmte Authentica. Während bisher von derselben nur wenige Handschriften bekannt waren, werden S. 52 Anm. 1 ihrer nicht weniger als 25 aufgezählt und beschrieben. Gegen Winkelmann und Giesebrecht bezweifelt D. die unbedingte Glaubwürdigkeit des von letzterem in einem historischen Gedicht auf Kaiser Friedrich I. entdeckten Berichtes über die Ertheilung dieses Privilegs.

Von entscheidender Wichtigkeit für das Zustandekommen der Universitäten war ein dritter Factor. Einem gerade in jener Zeit (der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts) sich allenthalben rührenden Zuge folgend, bildeten sich an den eben erstehenden Lehrstätten verschiedene freie Corporationen, welche binnen Kurzem von Papst und Fürsten anerkannt und mit reichen Privilegien ausgestattet, den bisher so ephemeren Gebilden Festigkeit und Dauer sicherten. Meines Erachtens war dies das wirksamste Moment im Bildungsprocesse der Hochschulen, wenn es auch immer eine anziehende Methode und hervorragende Lehrkräfte zur Voraussetzung hatte. Mit Recht schenkt daher D. der Bildungsgeschichte dieser Vereinigungen ganz besondere Aufmerksamkeit, wobei er sich freilich auf die Universitäten von Paris und Bologna beschränkt, weil die beiden scharf geschiedenen Bildungsformen dieser beiden Hochschulen die Typen für die übrigen Anstalten abgaben. Die beiden diesem hochwichtigen Gegenstand gewidmeten Abschnitte sind, wie ich glaube, die belangreichsten, waren aber auch wohl für den Verfasser die bei weitem schwierigsten des ganzen Bandes. Dieses Thema war durch einige von hundertjährigen historischen Parteiinteressen eingegebene und genährte Vorurtheile überwuchert, welche sich hinter eine Menge von Verdrehungen und nicht wenige Fälschungen verschanzt hatten. Es war daher, wenn man, wie der Verfasser es that, allenthalben auf die Originale und die Handschriften zurückgehend die ganze Untersuchung von Neuem begann, große Voraussetzungslosigkeit und Combinationsgabe, dazu nicht gewöhnliche kritische Begabung und Schulung erforderlich, um in dem wirren und lückenhaften Material die feinen Fäden zu erspähen, welche allein die so lang vergebens gesuchten Auswege aus diesem Labyrinthe weisen konnten. Ein wahrer Genuß ist es, dem Verfasser bei seiner methodischen

und durchsichtigen Darstellungsweise Schritt für Schritt ohne Mühe auf seinem mühevollen Wege zu seinen überraschenden Resultaten zu folgen und diese echt mittelalterlichen Gebilde in der gesunden Luft wahrer Freiheit unter den hegenden Strahlen päpstlicher und fürstlicher Gunst vor seinen Augen erstehen zu sehen.

Der Entstehungsproceß der freien Vereinigungen an der Universität von Paris, oder, wie wir auch sagen können: der Entstehungsproceß dieser Hochschule war nach dem Verfasser etwa folgender. Gegen das Ende des 12. Jahrhunderts traten in Paris die Lehrer der Theologie, der Rechtswissenschaft, der Medicin und der Philosophie (artes), welche bisher unabhängig von einander an verschiedenen Orten der Stadt gelehrt hatten, aus freiem Entschlusse zu besserem Schutz und wirksamerer Wahrung ihrer gemeinsamen Interessen und zur leichteren und erfolgreicheren Ausübung ihres Lehramtes zu einer Vereinigung (universitas) zusammen. Diese Vereinigung bildete den Kern, um welche sich im Laufe des nächsten Jahrhunderts jene andern Körperschaften anlagerten, welche alsdann mit dem einen Namen „Pariser Universität" zusammengefaßt wurden. Innerhalb dieser universitas magistrorum oder rectorum (von regere in der Bedeutung von „lesen") oder doctorum schlossen sich vor 1260 in derselben Weise und zum selben Zwecke die Lehrer jedes einzelnen der vier genannten Wissenszweige zu vier engeren Vereinigungen: zu den vier facultates zusammen, ohne daß hiedurch die weitere und ältere Vereinigung gelöst oder auch nur beeinträchtigt worden wäre. — Hiemit fällt die vom berühmten Geschichtsschreiber der Pariser Universität du Boulay gegebene Darstellung, von welcher sich bisher kaum ein Auctor ganz losgesagt hatte. Nach du Boulay nämlich hätte nicht eine Vereinigung der Lehrer, sondern das Zusammentreten der nach vier Nationen gegliederten Schüler und Lehrer den Ausgangspunkt des ganzen Entwickelungsprocesses gebildet.

Ganz anders entstand nach D. diese Nationeneintheilung. Noch um 1210 konnte Johannes Teutonicus, eine bekannte Decretale Innocenz III. commentirend (Comp. IV. Decret. 1, 16. De procurat. c. 2), schreiben: Dubitationis causa haec fuit, quia scholares non videntur constituere universitatem, cum jus universitatis non sint a principe consecuti. (Der Zweifel ergibt sich daraus, daß allem Anscheine nach die Scholaren keine Corporation bilden, da sie vom Fürsten keine Corporationsrechte erlangt haben). Beweist diese Decretale und ihre Erklärung einerseits, daß bis dahin die Scholaren noch

keine juridische Persönlichkeit bildeten, so zeigt sie auch andererseits, daß dieselben sich eben damals zu einer solchen zusammenzuschließen begannen; wandten sie sich ja doch gemeinsam an den Papst mit der Bitte, zur wirksameren Wahrung ihrer Interessen sich durch einen gemeinsamen Procurator vertreten lassen zu dürfen. Der Papst gewährte diese Bitte, und damit war in Paris einer zweiten universitas, der universitas scholarium, ihr juridisches Dasein gesichert.

Wie sich innerhalb der universitas magistrorum vier neue selbstständige juridische Persönlichkeiten ausgebildet hatten, so entstanden nun auch in der universitas scholarium vor 1249 die vier Nationen (Gallicorum, Picardorum, Normannorum, Anglicorum), welche unabhängig von einander ihre Geschäfte besorgten und nur zur Wahrung der gemeinsamen Interessen als universitas artistarum sich vereinigten. Es ist jedoch wohl zu beachten, daß zu den vier Nationen und der universitas artistarum nicht nur sämmtliche Schüler, sondern auch die Lehrer der Philosophie, die magistri artium, gehörten. Es wurde nämlich damals das philosophische Studium überhaupt nicht als ein selbstständiger, abgeschlossener Wissenszweig, nicht als ein Fachstudium betrachtet, sondern als die zu einem solchen nothwendige Vorbereitung angesehen; weshalb selbstverständlich die Lehrer der artes binnen Kurzem als Schüler in eine der andern Facultäten eintraten. Es gehörte also damals jeder magister artium in der Regel drei Corporationen an; erstens der „Universität" der Magistri, sodann mit seinen Collegen der philosophischen „Facultät", und drittens einer der vier „Nationen". Hieraus erklärt sich auch, daß die Nationeneintheilung vorzüglich als Corporation der Artisten aufgefaßt wurde, da diese Benennung das alle gemeinsam umfassende Band bezeichnete. Endlich ist noch zu bemerken, daß die Vereinigung in Nationen mehr zur leichteren und nachdrücklicheren Handhabung des Schutzes, der Verwaltung und der allgemeinen Disciplin erfolgte, während die Verbindung der Lehrer zu Facultäten mehr dem Interesse des Studiums und der Wissenschaft diente.

Zu stark, wie mir scheint, betont hier der Verfasser, daß die Nationeneintheilung sich nicht auf eine spontane Entwickelung gründe, sondern künstlich gemacht sei. Freilich schränkt er diese Behauptung alsbald ein, findet das Gekünstelte, Nichtspontane nur in der Vierzahl der Nationen und gibt zu, daß die Gruppirung der Schüler in Landsmannschaften in der Natur der Verhältnisse gelegen habe; ja er gesteht auch ein, daß in den ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts, also zur Zeit der Nationenbildung, die Franzosen (Gallici), Picarden, Normannen

und Engländer das größte Contingent lieferten und daß **deshalb** die vier Gruppen nach ihnen benannt wurden. Dies Alles zugegeben, scheint mir, wenigstens in ihrem Beginne, weder die Nationenbildung noch ihre Vierzahl eine künstliche, vielmehr eine natürliche und spontane genannt werden zu müssen; wenn ich auch gern zugebe, daß diese **anfangs** sehr natürliche, aus der damaligen Zusammensetzung der Schülerzahl sich ergebende Eintheilung **später** dadurch ein sehr unnatürliches und gekünsteltes Gepräge erhielt, daß sie auch dann unverändert beibehalten wurde, als sich die Vertretung der einzelnen Nationen durchaus verändert hatte.

Eine interessante Beleuchtung des eben skizzierten Entwickelungsganges dieser die Pariser Universität bildenden Corporationen bietet die allmählige Ausbildung des Rectorates. Ein rector universitatis erscheint zum erstenmal als bloßes Executivorgan der vier Nationen oder der Artisten. Zur leichteren Besorgung ihrer Geschäfte hatten die Nationen damals zwar schon vier Procuratoren, doch nun schufen sie sich zur weiteren Vereinfachung des Geschäftsganges ein allen vier Nationen gemeinsames Organ. Im Laufe der nächsten dreißig Jahre rückte der Rector aus dieser bescheidenen Stellung allmählig zur Leitung der gesammten Artistenuniversität und Artistenfacultät vor. Ja noch vor Ende des 13. Jahrhunderts hatten die Artisten ihrem Rector auch die Decretisten und Mediciner unterworfen; und um 1341 mußten sich nach langem Kampfe endlich auch die Theologen ihm beugen, so daß also erst um die Mitte des 14. Jahrhunderts der Rector das wurde, was man später mit diesem Namen bezeichnete.

Nicht minder interessant ist die nun folgende **Entstehungsgeschichte der Universität von Bologna.** Dieselbe kostete ohne Zweifel dem Verfasser bedeutend mehr Mühe als die von Paris, lagen doch für letztere in du Boulay eine sehr reiche Quellensammlung und in Thurot und der „Vera origo“ brauchbare Vorarbeiten vor. Für Bologna dagegen flossen die Quellen viel spärlicher und fehlten Bearbeitungen fast gänzlich. Ist daher auch hier die Darstellung eine magerere, so hat dies in der Sprödigkeit des Quellenmaterials seinen Grund und sind die ihm mühsam abgerungenen Resultate um so kostbarer und dankenswerther.

Die Entstehungsgeschichte der Bologneser Universität bildet in nicht wenigen Punkten einen scharfen Gegensatz zu der eben geschilderten der Pariser Hochschule. Waren in Paris die Lehrer die eigentlichen Schöpfer der Universität, so sind es in Bologna die Schüler. Die ältesten, bereits im 12. Jahrhundert beste-

henden Corporationen wurden von den Scholaren und zwar von den auswärtigen gebildet. Nach dem Vorbilde der gewerblichen Gilden der Handwerker und der Genossenschaften der hanseatischen Kaufleute vereinigten sich die im fremden Lande doppelt schutzbedürftigen fremden Scholaren trotz der Einsprache vieler Lehrer des römischen Rechts, welche ihnen die Befugniß hiezu bestreiten wollten, und zwar traten sie — nach einem kurzen Durchgangsstadium — (gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts) zu den beiden großen Collegien der Cismontani und Ultramontani zusammen. So gegliedert leiteten die auswärtigen Scholaren durch ihre beiden Rectoren als Executivbeamte die ganze Verwaltung der erstehenden Hochschule, beriefen ihre Lehrer, nahmen dieselben durch eigene Verträge in ihren Dienst und zahlten ihnen die ausbedungene Besoldung Es waren eben die Bologneser Scholaren, welche sich sämmtlich, insofern sie diesen beiden großen Vereinigungen angehörten, dem Rechtsstudium widmeten, großentheils schon in reiferem Alter stehende, in Amt und Würde befindliche Männer: Archidiacone, Pröbste, Canoniker u. s. w. Sie waren domini und wurden von ihren Lehrern als socii angeredet. Allerdings besaßen die Professoren, welche sich erst in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts zu einer gesonderten Vereinigung zusammenthaten, immerhin noch eine gewisse Selbstständigkeit für die Regelung der innern Studienangelegenheiten; trotzdem waren doch die Scholaren die eigentlichen Herren der Universität.

Den bei weitem größten Theil des Bandes füllt die dritte, das eigentliche Thema betreffende Abtheilung: die Entstehung und Entwickelung der übrigen Paris und Bologna nacheifernden Universitäten. Zunächst werden jene Schulen behandelt, welche fälschlich als Universitäten bezeichnet wurden: Macerata, Lyon, Brescia, Messina, Palermo, Vienne, Palma, Reims, Todi, Gaillac, Pistoja, Mantua, Parma. Sodann folgen die 55 bis zum Jahre 1400 gegründeten Universitäten. Dieselben sind nach ihrer Entstehungsweise in folgender Weise gruppirt:

1. Hochschulen ohne Errichtungsbrief: Salerno, Oxford, Orléans, Angers, Padua, Vercelli, Reggio, Modena, Vicenza.
2. Hochschulen nur mit päpstlichen Errichtungsbriefen: Die römische Curie, Rom, Pisa, Ferrara, Toulouse, Montpellier, Avignon, Grenoble, Cambridge, Valladolid, Heidelberg, Köln, Erfurt, Fünfkirchen, Ofen.
3. Hochschulen mit kaiserlichen oder landesherrlichen Gründungsurkunden: Arezzo, Siena, Neapel, Treviso, Orange, Palencia, Salamanca, Sevilla, Lérida, Huesca.
4. Hochschulen mit päpstlichen und landesherrlichen oder kaiserlichen Stiftungsbriefen: Perpignan, Lissabon, Coimbra, Perugia, Florenz, Piacenza, Pavia, Prag, Wien, Krakau.

5. Hochschulen, die nicht ins Leben traten: Fermo, Verona, Orvieto, Pamiers, Dublin, Valencia, Alcalá, Genf, Lucca.

Der hier gewählte Eintheilungsgrund stellt sich gleich auf den ersten Blick als ein sehr äußerlicher dar. Er ist dies auch in Wirklichkeit, insofern nach demselben die Universitäten mit päpstlichen Stiftungsbriefen von den mit kaiserlichen oder landesfürstlichen Urkunden ausgestatteten getrennt werden. Dagegen ist derselbe durchaus bezeichnend für die Hochschulen, welche ohne Stiftungsbrief ins Leben traten oder trotz eines solchen sich nicht verwirklichten. Freilich weder die Anordnung nach dem Gründungsdatum noch die Gruppirung nach Ländern hätte eine naturgemäßere Eintheilung ergeben. Im Uebrigen hilft die am Schlusse des Bandes angefügte Tabelle über die meisten Mängel der gewählten Anordnung hinweg.

In den beiden letzten Abschnitten zieht der Verfasser einige sehr interessante Folgerungen aus seiner vorstehenden, umfangreichen Auseinandersetzung. Zunächst widerlegt er in der vierten Abtheilung einen tiefeingerosteten Irrthum; war es doch bisher feststehendes Axiom: die Universitäten seien aus den Kloster- und Capitelsschulen herzuleiten. Für die Richtigkeit desselben galt Paris als vorzüglichstes Beispiel und schlagendster Beweis. Es war nämlich für die meisten Schriftsteller eine ausgemachte Sache, daß die Universität von Paris aus der Vereinigung der Artistenschule in St. Geneviève mit den theologischen Schulen von Notre-Dame und St. Victor entstanden sei. — Diese allgemeinen, aprioristischen Sätze führt D. auf ihr richtiges Maß zurück. Wie er nachweist, bestand zur Zeit der Gründung der Universität um die Wende des 12. und 13. Jahrhunderts in St. Geneviève unter der Regierung des der strengen Reform ergebenen Stephan von Tournay gar keine Artistenschule, ja überhaupt nur ein theologisches Hausstudium für die Klosterbrüder. Die Schüler Abälards lasen nicht, wie bisher insgemein angenommen wurde, „auf dem Berge" von St. Geneviève, sondern auf der Insel, von welcher sie erst gegen 1229 auf das linke Seineufer in den vicus Garlandiae vorrückten; im Laufe des Jahrhunderts setzten sie sich daselbst, zumal im vicus straminum (rue du Fouare) fest. In St. Victor stand es in Bezug auf Schulen nicht anders als in St. Geneviève; außerdem lag es zu jener Zeit nicht minder als dieses letztere außerhalb der Stadt. So bleibt also nur noch Notre-Dame als Wiege der Universität übrig; und wirklich gebührt ihm in gewissem Sinn dieser Ehrentitel. Denn die Lehrer, welche am Ende des 13. Jahrhunderts zur universitas magistrorum zu-

sammentraten, lebten und lehrten unter dem Schatten seiner Thürme, unter der Jurisdiction seines Kanzlers, wenngleich sie durchaus nicht alle der Domschule angehörten, sondern nach damaligem Gebrauche nach Belieben in ihren Privatwohnungen ihre Lehrkanzeln aufschlugen.

Was sodann die übrigen Universitäten betrifft, so hatten, wie der Verfasser nachweist, die italienischen Universitäten in den Stadtschulen ihre Wurzeln. Die Communen pflegten nämlich schon bevor sie im Besitze eines Universitätsprivilegs waren, Lehrer des Rechtes, der Medicin und der artes liberales anzustellen. Es waren diese Schulen und Universitäten Früchte der frischen, freien Lebenskraft, welche im 12. und 13. Jahrhundert diese Gemeinwesen erfüllte.

Mannigfach waren die Entstehungsweisen der außeritalienischen Universitäten. Auch bei ihnen bot zuweilen eine bereits bestehende Schule die Veranlassung zur Erwerbung des Universitätsdiploms; dies waren zuweilen Stadtschulen, wie in Valencia und Valladolid, zuweilen geistliche Anstalten, wie in Oxford, Cambridge, Orleans, Angers. Andere Hochschulen waren völlige Neuschöpfungen, denen keine andere Lehrstätte zu Grunde lag. Bei noch andern wirkten mehrere Factoren und Umstände zur Gründung zusammen; kurz, die Entstehungsgeschichte der Universitäten sträubt sich energisch gegen die aprioristischen Schablonen, in welche man sie insgemein hat zwängen wollen.

Hatte D. in der vierten Abtheilung nach der nächsten Veranlassung zur Gründung der Universität gefragt, so forscht er in der fünften nach den tieferen und allgemeineren Ursachen und stellt sich die Frage: „Wo ist zunächst die Ursache zu suchen, daß nach der Begründung der Universitäten Paris und Bologna seit dem 13. Jahrhundert der Reihe nach so viele Hochschulen ins Leben treten?" Woher kömmt es, daß plötzlich am Anfange dieses Jahrhunderts die bisherigen Schulen nicht mehr genügen und zunächst die wißbegierige Jugend in hellen Schaaren nach Paris und Bologna zusammenströmt, sodann aber allenthalben in regem Wetteifer Nachbildungen dieser beiden großen Wissensstätten emporsproßen? Offenbar hatte die eigentliche Triebkraft ihren Sitz in Paris und Bologna; die durch sie erzielten Erfolge spornten zur Nacheiferung, ihre Einrichtung und Lehrmethode boten das Ideal, dem die neuen Schöpfungen nachgebildet wurden. Eine Ausnahme machen nur für die Medicin die Universitäten von Salerno und Montpellier und in etwa die englischen Universitäten, welche sich an Oxford anlehnten; Oxford selbst aber

war in seinem Ursprung von Paris unabhängig und wurde erst in seiner weiteren Entwickelung von Paris aus beeinflußt.

An zweiter Stelle finden wir die nicht minder wichtige Frage: Wer konnte Universitäten errichten? Auch in der Beantwortung dieser Frage beseitigt der Verfasser wie in so manchem andern Capitel mit kräftiger Hand eine ganze Anzahl geistreicher Aussprüche hochverehrter Auctoritäten. Die ersten Universitäten errichteten sich selbst, indem sie durch die Gediegenheit ihrer Doctrin und ihrer Methode sich solche Achtung erwarben, daß die von ihnen gebildeten Schüler allenthalben ohne Weiteres zum Lehramte zugelassen wurden. Diese allgemeine Anerkennung der ertheilten Lehrbefähigung bildete aber das eigentliche Wesen des Universitätsprivilegs. Was dieselben sich durch eigene Tüchtigkeit erworben, wurde ihnen sodann durch päpstliche oder kaiserliche Urkunden gegen jede Einsprache verbrieft und weitere Vergünstigungen zur Befestigung und gedeihlichen Entfaltung des schon Bestehenden angefügt. Diese mühsam erworbenen Errungenschaften der ältesten Universitäten suchten sodann in regem Wetteifer andere Städte und Schulen zur Ermöglichung eines ähnlichen Aufschwungs in ihren Gemeinwesen durch Erwerbung des Universitätsprivilegs zu erlangen. Diese Stiftungsbriefe aber konnten offenbar nur solche Auctoritäten ausstellen, welche jene facultas docendi ubique verleihen konnten. Nach der mittelalterlichen Anschauung vermochte dies vor Allem der Papst, sodann der Kaiser; die Könige und andere Landesfürsten konnten sie offenbar nur für ihr eigenes Territorium ertheilen, es mußte daher bei den durch sie errichteten Hochschulen, um allgemeine Geltung zu erlangen, noch immer die Mitwirkung des Papstes oder des Kaisers nachgesucht werden. Wir sehen also bei der Errichtung der alten Universitäten echt mittelalterlich Päpste und Fürsten friedlich zur Hebung der Studien und Pflege der Wissenschaft zusammenwirken. Errichtet der Kaiser Hochschulen, mit Einschluß der canonistischen und theologischen Facultäten, so hat der Papst nichts einzuwenden, ja belobt wohl dessen Fürsorge für das kirchliche Leben, schränkt aber doch, wo es ihm nöthig scheint, die vom Kaiser ertheilten Vollmachten ein, was der Kaiser ebenso selbstverständlich findet wie die Regelung und Leitung dieser Facultäten durch die kirchlichen Behörden. Es stand eben das oberste, zur Wahrung der höchsten Interessen geübte Aufsichtsrecht stets dem Papste zu.

Diese Skizze dürfte, so hoffe ich, genügen, um in den Lesern derselben die Lust rege zu machen, diese interessanten Stoffe in dem Bande selbst in ihrer ganzen Fülle und Mannigfaltigkeit dargestellt und begründet zu sehen. Sie wird aber

auch wohl hinreichen, um zu zeigen, daß wir den Beginn eines Werkes vor uns haben, wie jedes Jahrhundert nur wenige aufzuweisen hat. Dies ist denn auch das Echo, das aus fast allen Recensionen desselben ertönt. Um, von den Besprechungen in katholischen Organen absehend, nur Einiges zu erwähnen, so wurde der vorliegende Band bereits von Delisle der französischen Academie präsentirt. Paulsen, ohne Zweifel in Deutschland der competenteste Beurtheiler der die Universitätengeschichte betreffenden Fragen, gesteht, daß in diesem Werke „zum ersten Mal eine auf quellenmäßiger Forschung beruhende Geschichte der Gesammtheit der mittelalterlichen Universitäten" geboten wird. Er nennt es „ein Werk deutschen Fleißes" (Deutsche Litteraturzeitung 1885, n. 40). Auch die Neue evangelische Kirchenzeitung (1885, n. 49) sprach von der „ungewöhnlichen, mit einer ebenso ungewöhnlichen Arbeitskraft verbundenen kritischen Begabung des Verfassers." Selbst in den von sinnlosen und unredlichen Nergeleien strotzenden Besprechungen Bestmann's und Kaufmann's, zweier Herren, welchen offenbar — wenn auch aus verschiedenen Gründen — eine solche Leistung von solcher Seite ihre Zirkel störte, ist dieser erste Band doch immer noch „ein Quellenwerk hohen Ranges" (Bestmann im Theologischen Litteraturblatt 1886, n. 2) und „verdient das Suchen und Sammeln des Stoffes das uneingeschränkteste Lob, ebenso die Sorgfalt und Schärfe, mit der textkritische und verwandte Einzelfragen erörtert und gelöst werden" (Kaufmann in den Göttinger G. Anzeigen 1886, n. 3. Vgl. Denifle's Replik im „Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters" II, 337 f.).

Die redliche Anerkennung, welche diese und manche andere katholische Leistung in letzter Zeit in den urtheilfähigsten, protestantischen Kreisen fand, ist ein recht erfreuliches Zeichen der Zeit. Die specifisch protestantischen Vorurtheile schwinden. Der Aerger dagegen, welchen ein Werk, wie dieses Denifle's, in einigen andern Kreisen zweiten und dritten Ranges erweckt, wo die Lücken der Wissenschaftlichkeit durch die blinde Voreingenommenheit ausgefüllt werden, vermehrt nur unsere Freude an diesem schönen Unternehmen und verdoppelt unsern Wunsch, daß es doch dem Verfasser vergönnt sein möge, sein hohes Ziel glücklich zu erreichen.

Rom. Franz Ehrle S. J.

Septililium Beatae Dorotheae Montoviensis auctore Joanne Marienwerder nunc primum editum opera et studio Dr. Francisci Hipler, Rectoris Seminarii Braunsbergensis. Bruxellis typis Polleunis, Ceuterick et Lefébure (Braunsberg, Huye) 1885. 258 pagg. 8°. 6 M.

Johannes Marienwerder, geb. 1343, zu Prag vornehmlich durch Heinrich von Oytha in die Wissenschaft eingeführt, seit 1369 dem Lehrkörper der dortigen Universität angehörig, ein Mann von selbstständigem Urtheil, großer Belesenheit und demüthigem Sinn, dessen gemäßigter Nominalismus sich übrigens in seiner handschriftlich (Cod. 1249 der Univ.-Bibliothek zu Königsberg) vorhandenen „Erklärung des apostolischen Symbolums" nicht verläugnet, seit 1387 Domherr und ein Jahr darauf Domdechant von Pomesanien († 1417), hat als Seelenführer der frommen Klausnerin Dorothea von Montau, einer Geistesverwandten der hl. Brigitta von Schweden, deren Visionen aufgezeichnet und nach ihrem Tode (1394) seine Aufzeichnungen bearbeitet, gesichtet und in drei größere Gruppen getheilt, je nachdem sich dieselben entweder auf das äußere, übende Leben Dorotheas bezogen, oder an das katholische Kirchenjahr und die darin gefeierten Momente aus dem Leben Christi und seiner Heiligen sich anlehnten, oder endlich einzelne außerordentliche Vorgänge des innern Seelenlebens betrafen, durch welche Dorothea von andern im Uebrigen ähnlich begnadigten Personen sich unterschied.

Es ist das Verdienst des gelehrten Forschers Franz Hipler, in seiner Abhandlung über „Meister Johannes Marienwerder und die Klausnerin Dorothea von Montau" (Zeitschr. f. d. Gesch. u. Altertumskunde Ermlands III. Bd. Braunsberg 1866 S. 166—299) neuerdings auf den hohen Werth der Schriften des pomesanischen Domdechanten hingewiesen zu haben. Während er uns nun eine Ausgabe des Liber de Vita und des Liber de Festis in Aussicht stellt, liefert die vorliegende Publication (Excerptum ex Analectis Bollandianis) den Text des dritten größeren auf Dorothea bezüglichen Werkes, des Septililium. Marienwerder motivirt im dritten Capitel des Prologs diesen Titel des Buches mit den Worten: „Es werden darin sieben außerordentlich wohlduftende und anmuthende Gnaden behandelt, die der ehrwürdigen Dorothea in ganz hervorragender Weise verliehen waren, und die durch die dreifältige innere Kraft und die vierfältige äußere Gestalt der Lilie passend gesinnbildet werden. Die Lilie nämlich trägt in sich die dreifache Kraft: die Verhärtung des Herzens zu erweichen, den Kummer zu verscheuchen und den Schmerz zu mildern; äußerlich aber hat sie

den geradesten Stengel, die herrlichste Färbung, die schönste Blüthe, den lieblichsten Geruch. (Lilium siquidem interius triplicem habet virtutem, videlicet duritiae splenis mollificativam, moeroris repressivam et doloris mitigativam; exterius autem habet hastile rectissimum, colorem speciosissimum, florem pulcherrimum et odorem gratissimum.) So erweicht auch dies Siebenlilienbüchlein die Härte des Herzens durch die Liebe, verscheucht die Trauer des Geistes durch die Tröstung des heiligen Geistes und mildert den Schmerz der Seele durch den Empfang der eucharistischen Seelenspeise. Es weist ferner dem Geiste den geradesten Aufgang nach oben durch die Beschaulichkeit, giebt nach der Entrückung der Seele und ihrer Wiederkehr zu sich selbst dem Antlitze die herrlichste Färbung, treibt die schönste Blüthe, indem es das Gewissen durch die Vollkommenheit des christlichen Lebens schmückt, und erzeugt den lieblichsten Duft der Seele, indem es ihre Reinheit durch die häufige Beichte auch der kleinsten Fehler bewahrt."

Das Monitum praevium des Herausgebers erwähnt den für die Constituirung des Textes benützten kritischen Apparat von Codices des gleich nach seinem Erscheinen in Preußen und ganz Deutschland fleißig gelesenen Septililium, in welchem Marienwerders gründliche theologische Bildung, namentlich seine tüchtige Kenntniß der speculativen und affectiven Mystik sich deutlich zu erkennen giebt. Ein besonderes Interesse beansprucht der siebente oder Schlußtractat des Werkes, sofern in dessen ersten sechs Capiteln von den Beichten Dorotheas im Allgemeinen die Rede ist, während die folgenden 21 Capitel (p. 207—237) einen Theil ihrer ekstatischen Beichten selbst, wie sie Marienwerder mit ihrer Bewilligung niedergeschrieben, in ihrer ursprünglichen Gestalt und Sprache (in suo vulgari, scilicet Theotunico) enthalten. Durch diese „Beichten der seligen Dorothea von Montau", welche Hipler bereits vor neun Jahren in seiner vortrefflichen Studie über „Geistliche Lehre und Erziehung im Ermland und im Preuß. Ordensstaate während des Mittelalters" (Braunsberg 1877, S. 67 ff.) hat abdrucken lassen, gelangen zugleich die dem damaligen katechetischen Unterricht zu Grunde liegenden Formulare: der christliche Glaube, die sieben Sacramente, die zehn Gebote, das Vater Unser, in der Fassung, die sie im deutschen Ordensland während des 14. Jahrhunderts gehabt, zu unserer Kenntniß.

Breslau. Hugo Laemmer.

Priscillian. Ein neuaufgefundener lateinischer Schriftsteller des 4. Jahrhunderts. Von G. Schepß. Würzburg, A. Stuber, 1886. 26 S. 8°.

Von Priscillian, den die Kirchenväter durchgehends als ein Haupt des Manichäerthums in Spanien bezeichnen, sagt Hieronymus, er habe multa opuscula, de quibus ad nos aliqua pervenerunt, verfaßt. Aber keine von diesen Schriften war bislang bekannt; nur in einem Citate bei Orosius (Commonitorium ad Augustinum; Migne P. L. 31, 1211 ss.) und in den kurzen Canones zu den Briefen Pauli bei Angelo Mai im 9. Bande des Spicilegium Romanum besaß man die Spuren seiner schriftstellerischen Thätigkeit. Vor kurzem hat nun Studienlehrer Georg Schepß zu Würzburg in einer Uncialhandschrift der dortigen Universitätsbibliothek nicht weniger als elf Tractate Priscillians aufgefunden. In der obigen Schrift gibt er eine vorläufige Beschreibung des Fundes; die Tractate selbst will er demnächst im Corpus scriptorum ecclesiasticorum der Wiener Akademie erscheinen lassen.

Das Manuscript, welches die Tractate enthält, gehört nach Sch. dem 6. oder vielleicht dem 5. Jahrhundert an und läßt auf 145 Blättern in nachstehender Ordnung, nicht ohne Lücken, folgende Schriften folgen. An der Spitze steht eine an beatissimi sacerdotes gerichtete Abhandlung, worin Priscillian sich gegen den Vorwurf glaubenswidriger Lehren vertheidigt; es ist nach der gegründeten Vermuthung des Verf. ein dem Concil von Saragossa vom Jahre 380 eingereichtes Libell. Der zweite Tractat geht an den Papst Damasus, bespricht die Vorgänge nach jener Synode und bezweckt wiederum eine Selbstrechtfertigung Priscillians, der vom Papst ein Concil in seiner Sache verlangt. Es folgt eine Abhandlung über das Lesen sog. apokryphischer Schriften gleichfalls in vertheidigendem Sinn, dann eine lectio zu Anfang der Quadragesima, ferner Homilien über ein Stück aus der Genesis, über ein solches aus dem Exodus, über Psalm 1, Psalm 3, Luk. 16, 19 ff. (?), Psalm 59 und schließlich eine benedictio super fideles, die in einem Lobgesang auf die Allmacht und die Güte Gottes besteht.

Von besonderer historischer Bedeutung scheint der zweite Tractat zu sein. Am Anfang desselben spricht Priscillian zu Damasus: senior omnium nostrum es; et ad apostolicae sedis gloriam (soweit erscheinen diese Worte auf dem beigegebenen Facsimile einer Seite der Handschrift) sei derselbe gekommen durch den Ruf des heiligen Petrus. Am Ende nennt er wiederum den Papst omnibus senior et primus.

Wir können einstweilen nicht allen Folgerungen, welche Sch. aus dem Inhalte der Tractate zu ziehen bereit ist, beistimmen; am meisten aber dürfte bis zum Erscheinen der vollständigen Texte das Urtheil suspendirt werden müssen in Bezug auf die angeblich vollständige Apologie, welche nach dem Urtheile des Finders dem Priscillian durch die neuen Schriften zu Theil würde. Sch. meint: „Fanatische Feinde haben ihn gerichtet; jetzt nach genau anderthalb Jahrtausenden feiert er in unserer nach Würzburg geretteten ehrwürdigen Handschrift die verdiente Auferstehung" (S. 25). Er hat übersehen, daß jene schleichenden Sekten, zu deren Vertretern Priscillian gerechnet wird, eine exoterische und eine esoterische Lehre besaßen, und daß es ihre Gewohnheit war, durch wahrheitswidrige Betheuerungen sich gegen Angreifer sicher zu stellen. Sulpicius Severus bezeichnet den Priscillian, vielleicht nicht ohne Nebenbeziehung zu seinen orthodox klingenden Betheuerungen, als acer et callidus homo und als disserendi ac disputandi promptissimus. Befanden sich auch unter seinen Widersachern übertriebene Eiferer, so sind doch die gegen Priscillian lautenden Zeugnisse von Augustinus, Orosius, Innocenz I. und Leo I. sehr schwerwiegend, und wider die Vorwürfe in Betreff seines unsittlichen Verhaltens, welche u. A. Sulpicius Severus in bestimmter Form erhebt, hat auch Schepß nichts Erhebliches zu Gunsten des „genialen und asketisch ernsten" Priscillian, wie er ihn nennt, einwenden können.

Hartmann Grisar S. J.

Beiträge zur Geschichte und Erklärung der alten Kirchenhymnen. II. Band, worin die Sequenzen des Römischen Missale besonders berücksichtigt sind. Von Joh. Kayser, Dr. der Theologie und Philosophie, früher Provinzial-Schulrath in Danzig, nunmehr Dompropst zu Breslau. Paderborn und Münster, Druck und Verlag von Ferd. Schöningh 1886. 8°. IX, 330 S. M. 4.—

Die zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage des I. Bandes, welcher 1881 erschien, hat wie anderswo so auch in dieser Zeitschrift (V. Jahrg., S. 749—751) durch das Referat von Ant. Zingerle volle Anerkennung mit verdientem Rechte erfahren. Ohne Zweifel erntet dieser II. Band denselben Beifall. Die kirchlichen Sequenzen, die den Hauptinhalt bilden, haben in den letzten Decennien die Aufmerksamkeit vieler Schriftsteller auf sich gelenkt. F. J. Mone, K. Bartsch, Joh. Neale, P. Anselm Schubiger, P. Gall Morel und endlich auf diese gestützt Kehrein („Lateinische Sequenzen des Mittelalters, Mainz

1873) haben Beiträge zu ihrer Erklärung geliefert. Vom Verf. vorliegenden Werkes wurde die einschlägige Literatur der alten und neuen Zeit sorgfältig benützt, auch die Prosanschriftsteller, welche in Werken über Literatur oder Tonkunst oder in hierhergehörigen kleineren Abhandlungen dieses Gebiet der Hymnodie betreten haben, fleißig durchforscht und durch emsiges Bemühen bisher unbeachtetes Material aus mehreren Bibliotheken verwertet (S. VIII, S. 29—32 und die Anm.). Ob ihm die instructive Abhandlung von P. Anselm Salzer: Die christlich-römische Hymnenpoesie und Otfried von Weißenburg, Brünn 1883, zur Verfügung stand, ist nicht ersichtlich. Für die Geschichte der Tonkunst hätte A. W. Ambros: Geschichte der Musik, Leipzig 1862—1868 und 1878, mehr berücksichtigt werden sollen.

Das Werk ist in drei Bücher, jedes Buch in drei Kapitel eingetheilt mit einem Anhange. — Das I. Buch handelt „über die Sequenzen im allgemeinen und über die Oster- und Pfingst-Sequenz insbesondere" (S. 1—76). Das zweite Buch ist betitelt: „Die Sequenzen Lauda Sion, Stabat mater und Dies irae" (S. 77—235). Das III. Buch enthält streng genommen eine Fortsetzung (Nachtrag) des I. Bandes unter der Aufschrift: „Drei namhafte Hymnendichter aus dem letzten Drittel des ersten christlichen Zeitalters", und handelt über Beda Venerabilis, Paulus Diaconus und Theodulf von Orleans (S. 236—322). Im Anhang folgen „drei noch nicht veröffentlichte Sequenzen aus dem alten Breslauer Missale" (S. 323—330). Die Eintheilung ist bei diesem Werke zwar irrelevant; doch erlaube ich mir zu der gegebenen Gruppirung die Bemerkung, daß die Sequenzen nur Einen Abschnitt bilden sollten; es entfiele das II. Buch, indem die drei Sequenzen desselben nur drei weitere Kapitel des I. Buches bilden; daran könnte sich der „Anhang" fügen, so daß das gegenwärtige III. Buch als 2. Abschnitt dem Inhalte gemäß für sich getrennt dastünde.

Nach einer interessanten Besprechung der Sequenzen im allgemeinen und des Einflusses derselben auf die Poesie und Literatur (ähnlich wie im I. Band) behandelt der Verf. den Gegenstand in folgender Weise: Zuerst werden bei den betreffenden Sequenzen sämmtliche Angaben und Annahmen über den Autor geprüft. Hierauf folgt die metrische Bestimmung, „Form des Gesanges", daran schließt sich die Geschichte und Kritik des Textes, die Erklärung und die Mittheilungen über die Verwendung, endlich werden Uebersetzungen angeführt. Der Verf. zeigt durchweg Ruhe und Schonung in der Kritik, wenn auch bisweilen größere Akribie zu wünschen wäre; er hat reif-

liche Ueberlegung, gewissenhaftes Urtheil; ebenso fehlt es nicht an Verständnis und Gewandtheit in Benutzung der heiligen Schrift und an umfassender Kenntnis der Exegeten. K. schreibt stets klar und deutlich, in schöner Sprache, ohne überschwengliche Phrasen und Floskeln. Jeder Theologe und Priester wird mit Interesse dieses Buch lesen und manche Partien wohl auch mit Vergnügen wiederholen. Die „Erklärungen" sind durchweg gute Muster der exegetischen Paraphrase, fruchtbar für Verstand und Herz. Dabei ziert den Verf. eine große Bescheidenheit. Wo derselbe infolge seiner genauen Untersuchung nicht zu einer absoluten Sicherheit gelangt, wagt er nicht ein bestimmtes Resultat anzugeben.

Dies zeigt sich besonders in den Fragen über die Autorschaft. Von keiner aus diesen großartigen Sequenzen wurde ein unbestrittener Verfasser überliefert. Der Grund liegt einerseits in der Demuth ihrer Urheber, andererseits in dem tief religiösen Leben, wozu die christliche Gesellschaft des Occidents durch die Stiftung der beiden großen Bettelorden der Franziskaner und Dominikaner angeregt wurde. In so geistig angeregter Zeit verschwindet das Individuum hinter den allgemeinen Interessen, welche es vertritt (vgl. S. 113 und 193). Der Verf. kommt hinsichtlich der Autoren zu folgendem Resultat: Die Ostersequenz Victimae paschali verfaßte der Weltpriester Wipo, welcher als Dichter, Componist und Geschichtschreiber großes Ansehen genoß. Seine Blüthezeit fällt in die erste Hälfte des 11. Jahrhunderts (S. 37—39). Ueber die Autorschaft des Veni s. spiritus ist nicht zu entscheiden und schwankt das Urtheil zwischen König Robert II. von Frankreich und Papst Innocenz III. (S. 64). Lauda Sion als des großen Aquinaten Werk noch weiter zu bezweifeln, gelingt nach dieser Darlegung niemand mehr; auch das Ansehen des gelehrten Abtes Martin Gerbert wird nichts gegen Thomas vermögen; indessen weist der Verf. überzeugend nach, daß bei der Abfassung des Lauda Sion der Hymnus des Adam von St. Victor: Laudes crucis attolamus zum Muster diente (S. 80). Er charakterisiert die Sequenz (S. 92) als ein unübertreffliches „versificiertes Credo vom allerheiligsten Altarssakrament." Daß Jacopone das Stabat mater und Thomas von Celano das Dies irae gedichtet haben, hätte K. nach seiner Auseinandersetzung (S. 113—118 und 193—199) ohne Prätension mit größerer Entschiedenheit behaupten dürfen. Die Biographie des Jacopone indessen (S. 118—129) hätte kürzer gefaßt werden können; es wird manches hier erzählt, was dem Zwecke der Abhandlung vollends fernesteht; wer solchen Stoff wünscht, der

lese Italiens Franziskaner-Dichter im 13. Jahrh. von A. F. Ozanam, deutsch mit Zusätzen von Nik. Heinrich Julius, Münster 1853.

Wir wundern uns, daß der Verf. in der Vorrede (p. VI. s.) sich rechtfertigen zu sollen glaubt gegen die Bedenken, welche ihm „mehrfach schriftlich, sogar in Briefen von jenseits des Ozeans wegen seiner kritischen Behandlung der Hymnentexte erhoben“ worden sind. Ohne Schaden durfte er solche Bedenken vollständig ignorieren. Gelehrte Theologen sollen sich durch derartige Meinungsäußerungen in ihren kritischen Detailforschungen nicht stören lassen. An Compilatoren und Plagiatoren, an billig herzustellenden moralisierenden Abhandlungen haben wir Ueberfluß, aber an streng wissenschaftlichen Werken gewiß nicht. Man begreift gar nicht, wie denn die Pietät gegen die kirchliche Autorität verletzt werden sollte, wenn man Fragen über den genuinen Text von Theilen der Liturgie und des Officiums oder über die Geschichte derselben kritisch zu lösen versucht. Diese Aufgabe hat sich der Verf. gestellt und in beiden Bänden mit Glück und Geschick gelöst.

In der lateinischen Orthographie hätte das j vermieden werden sollen; ich finde majestas, adjutor, judex, justus, dann aber besser iubilus, iucundus, iumentum und iudex. Statt inclytus (S. 185) ist inclitus zu empfehlen. Confutare, bemerkt der Verf. (S. 221) „heißt ursprünglich so viel als niederdämpfen, niederhalten, z. B. eine aufwallende Flüssigkeit.“ So sagen gewöhnlich die Lexica, indem sie dieselben Beispiele bringen, welche K. anführt Dieses Wort kommt aber nicht von fovere, sondern von der Wurzel fu; futis = Gießkanne, futare frequent. oft gießen, confutare aliquem jemand mit einem Wortschwall überschütten, mit Beweisen in die Enge treiben. In Betreff der Metrik möchte ich wiederholen, was A. Zingerle a. a. O. angedeutet hat. Der Begriff „Logaöden“ (S. 276) z. B. ist unklar.

Ueber die Entstehung und Deutung des Wortes Sequentia will K. keine Entscheidung aussprechen; er erklärt aber die Ansicht, welche W. Christ (Beiträge zur kirchlichen Literatur der Byzantiner, München 1870, S. 15) vertritt, als „richtiger“ denn die ältere und üblichere Erklärung, welche in dem Namen die Fortsetzung des Alleluja angedeutet sieht. Nach Christ wäre Sequentia eine Uebersetzung von *ἀκολουθία*, welches bei den Byzantinern gleichbedeutend sei mit *εἱρμός* (Fügung, Fuge) und als *τάξις μέλους καὶ ἁρμονίας*, d. h. eine geordnete Folge von musikalischen Tönen, zu erläutern wäre (vgl. S. 4).

Dieser etwas künstlichen Conjectur gegenüber erlaube ich mir eine neue Hypothese aufzustellen, die mir einfacher und schon deshalb probabler erscheint.

Bekanntlich wurden in der alten Kirche vor dem Evangelium mehrere Lectionen eingefügt. In der griechischen, mailändischen und mozarabischen Liturgie waren zwei, in der Kirche von Antiochien drei gebräuchlich. Nach jeder Lection wurde ursprünglich ein ganzer Psalm gesungen (cf. Chrysost. expos. in Ps. 145; Augustin. de verbo apost. serm. VIII et X; Leo M. serm. II in annivers.; Gregor. Turon. hist. Franc. VIII. 3). Bald aber wurde der betreffende Psalm nicht mehr ganz gesungen, sondern nur ein Theil desselben. Dies geschah in der römischen Kirche schon nach Leo I. († 461), und im sog. Antiphonarium Gregors d. Gr. ist dieses Responsorium auf zwei Verse beschränkt. Das Graduale umfaßte also Fortsetzungen eines Psalms (psalmellus) und diese hießen sequentiae bei der zweiten oder dritten Lection, ebenso wie in der heiligen Messe das Evangelium, wenn nicht der Anfang eines Evangelisten, sondern ein Stück aus der Mitte desselben, eine Fortsetzung gelesen wurde, mit der Bezeichnung sequentia versehen ward. An die Stelle jener Fortsetzungen des Psalms trat dann der Hymnus, und diesem blieb der Name Sequentia. Somit heißt Sequentia nicht Fortsetzung des Alleluja, des Jubelgesanges, sondern des Graduale, bezw. Tractus. Dies beweist auch der Umstand, daß erst am Schlusse der Sequenz das Alleluja steht und nicht am Anfange. Stabat mater und Dies irae hießen deshalb stets Sequenzen, obwohl sie gewiß nicht ein cantus jubilationis genannt werden können (welche letztere Erklärung von Durandus Rationale 4, 22; Card. Bona, Rer. liturg. l. II. 6, 5; Bartsch, Die latein. Sequenzen des Mittelalters, S. 2, u. A. gegeben wird). Die Ansicht von W. Christ kann schon darum nicht genügen, weil als „eine geordnete Folge von musikalischen Tönen" schließlich jeder Gesang anzusehen ist; das Gloria oder die Präfation wird aber niemand Sequenzen nennen. Uebrigens sagt auch Kayser S. 228: „Man muß streng genommen das Dies irae in seinem liturgischen Gebrauche als Fortsetzung dieses sog. Tractus auffassen."

Ich erwarte, daß von obigem schönen Werke bald die zweite Auflage nothwendig werde und hoffe, daß der glückliche Erfolg den Verfasser zu weiteren Forschungen auf diesem Gebiete ansporne. So stünde z. B. eine Untersuchung über das Graduale mit dieser Arbeit über die Sequenzen in engem Zusammenhange.

Brixen, Gymnasium Vincentinum.

Dr. Ferd. Spielmann.

Bemerkungen und Nachrichten.

Vatikanische Berichte über die Protestantisierung und die katholische Restauration in Böhmen zur Zeit Ferdinand II. Vor zwanzig bis dreißig Jahren, so schrieb Paul Laymann 1631, schien es ein Ding der Unmöglichkeit und nur durch ein Wunder erreichbar, daß die kaiserlichen Erbländer von dem zur Herrschaft strebenden Protestantismus befreit würden; und doch sind gegenwärtig verhältnißmäßig nur wenig Anhänger der neuen Lehre mehr übrig und diese genießen keinen öffentlichen Cult, ja es ist Hoffnung vorhanden, auch sie zu bekehren[1]).

Den großen Umschwung verdankte man der Thatkraft und Energie des Kaisers Ferdinand II. Dieser Monarch vereinigte eine seltene Klarheit der Ziele mit unentwegter Pflichttreue. Die idealen Gedanken (heroicae cogitationes), welche ihm Lamormaini in dem unten folgenden Aktenstücke in Bezug auf die Religion zuschreibt, werden ihm von keinem Zeitgenossen bestritten, wiewohl Kurzsichtige den Herrscher eines zu großen Idealismus in kirchlichen Dingen zeihen wollten. Mit besonderem Rechte kann der nämliche Berichterstatter von den Bemühungen Ferdinands für Böhmen nach der Schlacht am weißen Berge sagen: „Fast alle seine Gedanken lenkt er auf das eine Ziel, den katholischen Glauben in Böhmen wieder herzustellen." Der fromme Monarch zeigte namentlich gegenüber dem für die Kirche fast verlorenen Böhmen, daß er „gewöhnt war, sich auf die hohen und göttlichen Fundamente religiöser Prinzipien zu stellen und die Beförderung der Ehre Gottes für den Ausgangspunkt jeder wahren Politik zu halten"[2]).

Unter den Männern, welche an des Kaisers Seite die Restauration der Kirche im unterworfenen Böhmen leiteten, stand der päpstliche Nuntius

---

[1]) Laymann P., Defensio Romani pontificis in causa monasteriorum et bonorum ecclesiasticorum. Dilingae 1631, pag. 515.

[2]) Lamormaini in der unten S. 725 anzuführenden Schrift über Ferdinand, c. 20.

in Wien, Carlo Carafa, Bischof von Aversa, an der Spitze[1]). Neben Carafa aber treten weiterhin die drei Adeligen in den Vordergrund, welche auch in unserm Berichte Lamormaini's eine wichtige Rolle haben, Wilhelm von Slawata, Jaroslaus Borsita von Martinitz und Zdenek Popel von Lobkowitz, die ersten beiden durch die Geschichte des Prager Fenstersturzes vom 23. Mai 1618 bekannt, der letztere als Kanzler des Kaisers und von dessen Ideen erfüllt, nicht ohne die größten Verdienste um Reich und Religion (vir per omnia magnus etc. unten S. 734). Slawata und Martinitz haben dem Verfasser des mitzutheilenden Berichtes sowohl die Vorschläge für die Verbesserung der religiösen Lage Böhmens als auch, wie es scheint, den Gedanken inspirirt, beim heiligen Stuhl um Stiftungsgelder für die zu gründenden Seminarien Böhmens, Mährens, Schlesiens und der beiden Lausitze zu bitten; wenigstens erscheinen sie in letzterer Hinsicht als die eigentlichen Bittsteller. Sie waren überhaupt durch Consultationen über das einzuschlagende Verfahren bei der Wiederordnung der Dinge in Böhmen am kaiserlichen Hofe sehr thätig. Martinitz entwarf schon bald nach dem böhmischen Siege ein Gutachten, in welchem er u. A. bemerkte, es seien für die Erziehung der heranwachsenden Jugend mehrere Jesuitenkollegien zu gründen und die Prager Universität dem Orden zu übergeben[2]). Mit Mitgliedern der Gesellschaft Jesu findet man sie beide in freundschaftlicher Verbindung schon vor der Zeit des Fenstersturzes; ein Umstand, der wohl auch dazu beitrug, daß kaum acht Tage nach der aufrührerischen Scene den Prager Jesuiten von der neuen Regierung der Befehl gegeben wurde, die Stadt und das Königreich zu verlassen[3]).

Die Seminarfrage war nach der Bezwingung der protestantischen Rebellion eine der dringendsten Angelegenheiten. Der katholische Klerus Böhmens, schon früher arg gemindert, war in den letzten Jahren zum großen Theile entweder entflohen oder zu der neuen Lehre abgefallen; die

[1]) A. Gindely sagt von ihm in der „Geschichte des dreißigjährigen Krieges“ (4. Band 1880, S. 532): „Obwohl hinter den Coulissen stehend, leitete er die Angriffe der Katholiken“ und zwar mit „allmächtigem Einfluß“. Daß die katholische Partei zunächst in Prag nach und nach „Pfarreien an sich reißt“ und daß sodann die „deutsche Geistlichkeit“, nämlich die hochverrätherischen protestantischen Prediger, aus Böhmen verjagt werden, erscheint bei diesem Autor hauptsächlich als Werk des genannten Nuntius. Die eingehenden geschichtlichen Darstellungen, die Carafa selbst in seinen „Commentarien“ und seiner „Relation“ hinterließ, geben dem böhmischen Historiker in der Sache nicht Unrecht. Aber Gindely's Erzählung der Einzelheiten und zumal seine Gesammtauffassung ist von einem gewissen Parteistandpunkt vielfach zu Ungunsten der Katholiken und des katholischen Kaisers beeinflußt.

[2]) Gindely S. 526. Slawata's Vorschläge an den Kaiser, soweit sie bekannt geworden sind, werden von Gindely S. 539, 540 nach ihrer politischen Tragweite dargestellt.

[3]) W. Tomek, Geschichte der Prager Universität. Prag 1849, S. 241.

Terrorisirung hatte eben so gewirkt wie die Lockmittel. Nachdem also am 20. Februar 1621 endlich wiederum der erste Gottesdienst in der Prager Kathedrale, welche man zu diesem Zwecke erst mit dem Nöthigsten, wie Altären, Crucifixen,. Bildern, Kirchengewändern hatte versehen müssen, abgehalten war und nachdem die Wiedereinrichtung katholischer Pfarreien in der Hauptstadt mit der Ueberweisung der Kirchen von St. Nicolaus, St. Egidius und St. Heinrich an den katholischen Cultus begonnen hatte, mußte man, um im Lande die Seelsorgstellen wenigstens nach einigen Jahren wieder besetzen zu können, mit Sorge an die Heranbildung junger Cleriker denken. Die Regierung Ferdinands bot in dieser Hinsicht alles Erwünschliche auf. „Freigebig zeigte sich die königliche Kammer . . gegen die Jesuiten, da ihnen die Heranbildung von Candidaten für den geistlichen Stand übertragen wurde, und sie sich dieser Aufgabe schon jetzt mit Eifer unterzogen.“[1])

Durch königliches Decret vom 10. November 1622 wurde auch die Carolinische Universität von Prag, in der letzten Zeit ein Hauptsitz der Umsturzpartei (s. unten S. 727), dem Jesuitenorden übergeben. Derselbe sorgte durch Errichtung von Freiplätzen sowohl an der Hochschule als an seinen Gymnasialschulen für die Vermehrung strebsamer Schüler und künftiger Candidaten des Priesterthums. Die Jesuiten vervielfältigten an ihren wiedergewonnenen Sitzen in Böhmen ihre Thätigkeit unter stets wachsender Zahl der Ordensglieder derart, daß nach Meldung der Ordensannalen allein im Jahre 1629 in Böhmen, Mähren und Schlesien mehr als 50,000 von der Kirche Getrennte durch Priester der Gesellschaft Jesu in den Schooß der Kirche zurückgeführt wurden[2]).

Einen erheblichen Antheil an den glücklichen Arbeiten seiner Ordensgenossen hatte P. Wilhelm Lamormaini.

Dieser in der geistigen Geschichte der Periode des dreißigjährigen Krieges viel genannte Mann kannte das Unglück der Erbländer Ferdinands und die Natur der Gegenmittel aus eigener Erfahrung. Er war schon als Secretär des Provinzials der österreich-böhmischen Ordensprovinz in Begleitung des gedachten Oberen auf verschiedenen Reisen durch jene Länder gekommen und hatte als Rektor des Collegiums in Graz, dieser Lieblingsstiftung der Habsburger in Steyermark, eine rege Verbindung mit Ferdinand und seinen Verwandten unterhalten müssen. Später fungirte er nacheinander in den wichtigen Aemtern der Leitung des Wiener Collegiums, des Wiener Profeßhauses und der ganzen Provinz. Inzwischen aber wurde Lamormaini im J. 1624 — was seinem Einflusse zu Gunsten der religiösen Angelegenheiten eine bleibende Grundlage gab — vom Kaiser zum Amte seines Beichtvaters berufen. Diese Stelle verwaltete er bis zu der Stunde, wo er dem sterbenden Monarchen (am 15. Februar 1637) die letzten Tröstungen der Religion spendete[3]). Eine

---

[1]) Gindely S. 528, nach Carafa's Commentarien (p. 124).

[2]) Joh. Schmidl, Historiae Societatis Jesu prov. Bohemiae Pars III. lib. V. (Pragae 1754), p. 1004. Die Zahl betrug laut der geführten Uebersichten 55,570.

[3]) Graf Franz Christoph Khevenhiller berichtet in seinen Annales

Herzenssorge war ihm stets bis zu seinem eigenen Lebensende am 22. Februar 1648 die Erziehung der für den Dienst der Kirche und des Staates bestimmten Jugend. Das Seminar St. Ignatius und St. Franziskus zu Wien für kostenfrei unterhaltene Schüler war eine seiner letzten Gründungen. In jüngster Zeit hat dem von antikirchlicher Seite vielgeschmähten Ordensmanne der Benedictiner B. Dudik ein freundliches Denkmal gesetzt in seiner Abhandlung über „Ferdinand II. und seine Beichtväter"[1]). Er bezeichnet ihn als einen Mann von „hervorragenden Eigenschaften, von ungekünstelter Frömmigkeit, Bescheidenheit und nicht gewöhnlicher Gelehrsamkeit." Der „einflußreiche, aber nie sich überhebende, stets gerechte und wohlwollende" Gewissensrath des Kaisers verdiente nach Dudik in vollem Maaße das Vertrauen, das ihm Ferdinand trotz der unerschrockenen Offenheit der geistlichen Rathschläge und Mahnungen, die er von ihm empfing, oder besser wegen derselben, unerschütterlich entgegenbrachte[2]).

Als P. Lamormaini den von uns mitzutheilenden Bericht über die religiösen Anliegen Böhmens abfaßte, war noch P. Martinus Becanus Beichtvater des Kaisers; er selbst hatte das Rectorat des Grazer Collegiums eben niedergelegt und war noch im nämlichen Jahre (1621) nach Rom zum Ordensgeneral Mutius Vitelleschi gereist. Das Gutachten, welches nur undatirt vorliegt, scheint in Rom geschrieben, um sofort daselbst, vielleicht durch die eben entstehende Propaganda-Congregation, dem heiligen Stuhle überreicht zu werden. Das in demselben vorkommende Datum des Briefes von Martinitz und Slawata vom 1. October 1621 beweist, daß das Schriftstück nach dieser Zeit entstand; da aber dem Verfasser die vor Kurzem zu Prag vollzogene Auslieferung von Pfarr-

---

Ferdinandei (XII. Theil, Leipzig 1726, Sp. 2362 ff.) ausführlich über die schönen Umstände dieses Todes und theilt die feierlichen Erklärungen mit, welche der fromme Kaiser gegenüber Lamormaini aussprach. Khevenhiller beschließt in diesem Bande sein Werk mit der deutschen Uebersetzung der Schrift Lamormaini's Ferdinandi II. imperatoris virtutes, Viennae 1638.

[1]) B. Dudik, Correspondenz Kaisers Ferdinand II. mit seinen Beichtvätern (Archiv f. österr. Geschichte Bd. LIV u. sep.), Wien 1876, Einleitung. Vgl. Hist.-polit. Blätter 1876, II, 469 ff. und 600 ff., sowie diese Zeitschr. 1877, 306 ff.

[2]) Ein Beweis des eindringlichen Ernstes, mit welchem Lamormaini gelegentlich zu Ferdinand redete, ist sein an diesen gerichtetes Schreiben, welches Dudik unter Nr. 96, S. 120 abdruckt. — Cardinal Francesco Barberini schrieb am 17. März 1635: „Lamormaini ist ein würdiger Beichtvater, ein Mann, der keine irdischen Beweggründe kennt." Crétineau-Joly, Histoire de la compagnie de Jésus, Paris 1844, IV, 385. — Southwell nennt ihn in seiner Bibliotheca scriptorum Societatis Jesu (Romae 1676, p. 316): vir magni pectoris et constantissimi in adversis animi; . . fuit peracri judicio ac prudentia singulari, quam etiam principes viri suspiciebant; . . liber dicebat consilia pro ecclesia et aequitate.

kirchen an die Katholiken noch unbekannt zu sein scheint (S. 724), so wird die Entstehung des Berichtes eben nicht lange nachher, entweder Ende 1621 oder Anfang 1622 anzusetzen sein. Die Congregation der Propaganda wurde durch Gregor XV. am 6. Januar 1622 errichtet (wiewohl die betreffende Bulle erst vom 22. Juni d. J. datirt).

Der Text Lamormaini's, wie wir ihn geben, findet sich in Abschrift in dem Sammelcodex der Ottoboniana nr. 2536. Aus der nämlichen Sammlung entnehmen wir auch die unten anzureihenden zwei Briefe des Nuntius Carafa. Dieser Codex enthält mancherlei Briefe, Relationen, Gesuche, einzelne auch im Original, welche in den Anfängen der Propaganda zu Rom einliefen. In sehr großer Zahl sind denselben Originalbriefe von Francesco Ingoli, dem Sekretär der Propaganda, beigegeben, von welchem wohl auch die übrigen Stücke zusammengebracht sind. Eine Anzahl der betreffenden Akten war von Rom aus offenbar zu dem Zwecke erbeten, dem neuen Missionsinstitute die nothwendige Orientirung für seine erste Wirksamkeit zu gewähren. Möglicherweise wurde auch P. Lamormaini zu einer solchen Darlegung veranlaßt, mit welcher er dann nach Aufzählung seiner, bezw. Slawata's und Martinitz' Rathschläge die Bitte um materielle Unterstützung des Seminarwesens in den der Kirche wieder zugänglich gemachten Ländern passend verbinden konnte.

Welchen Erfolg er mit der letzteren Bitte bei dem durch so viele pekuniäre Anforderungen von der ganzen Christenheit in Anspruch genommenen Oberhaupt der Kirche gefunden hat, ist mir nicht näher bekannt, aber soweit Schulen der Jesuiten in Betracht kommen, kann man es aus der Geschichte der österreichischen (böhmischen) Ordensprovinz von Schmidl erschließen. Diese enthält Nichts von Fundationen Gregors XV. für Seminarien des Ordens in jenen Ländergebieten; der Papst wurde auch zu frühe durch den Tod (8. Juli 1623) seinen großen Aufgaben entrissen. Aber von Urban VIII., seinem Nachfolger, meldet die angeführte Ordensgeschichte, er habe das schon von Gregor XIII. zu Prag gegründete und dotirte Seminar, das die Jesuiten wie früher leiteten, im J. 1627 auf eine festere Grundlage gestellt und ihm die jährliche Summe von 1530 Thalern aus der apostolischen Kammer zugewiesen[1]). Außerdem erzählt diese Chronik wiederholt von Akten der Fürsorge dieses Papstes für die Collegien der österreichischen Ordensprovinz[2]). Wirkungslos sind die Anempfehlungen Lamormaini's ohne Zweifel nicht geblieben, wenn sie auch nur dazu gedient hätten, daß die Thätigkeit des Nuntius Carafa von Rom aus lebhaft unterstützt wurde. In welcher Weise aber das letztere geschah, zeigen die Aufzeichnungen des Nuntius, namentlich seine gedruckte Relatione dello stato dell' impero e della Germania[3]).

---

[1]) Part. III. lib. V. n. 57, pag. 821 ss.

[2]) Part. III. lib IV. n. 84, pag. 590; n. 199. pag. 721.

[3]) Sie wurde von J. G. Müller im „Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen" 1860, Bd. 23, S. 118–450, zuerst veröffentlicht und bildet eine Ergänzung zu den schon im J. 1630 von Carafa in Aversa herausgegebenen Commentaria de Germania sacra restaurata. Ich citire von letzterer Schrift in den nachfolgenden Anmerkungen die

Wir lassen nunmehr den Wortlaut des Berichtes und Gesuches Lamormaini's folgen.

Exponam primo statum praesentem regni Bohemiae et provinciarum incorporatarum, Moraviae, Silesiae, Lusatiae a) utriusque; secundo quae sint media, quaeve servire b) possint ad juvandam religionem; tertio quid illustrissimi comites dominus Guillelmus Slavata et dominus Jaroslaus Borsita de Martiniz, qui pro religione et fide ad sanguinem et praecipitium usque decertarunt, a sua sanctitate in auxilium religionis humiliter petant.

I. Status Bohemiae et provinciarum incorporatarum.

1. Inprimis academiam a Carolo Quarto Pragae olim fundatam Hussitae annis jam ducentis obtinuerunt et ex illa impietatis hussiticae magistros omnis generis non solum civitatibus pragensibus[1]) sed urbibus et oppidis Bohemiae omnibus suppeditarunt perpetuo, qui, aliis atque aliis succedentibus, plerumque viduas opulentas duxerunt c), factique notarii, senatores et gubernatores aut curati urbium et oppidorum diligentissime semper caverunt, ut nulla ex parte catholici possent ingredi aut sedem in eis figere. Haec d) ab annis circiter quadraginta jam tota e) plus quam semilutherana coepit ad calvinismum vehementer inclinare, et illum tandem toto pectore inhausit, factaque est officina et fons haeresum et rebellionum omnium, et postremae nuperae rebellionis consilia omnia ibi sunt agitata et conclusa. Demum f) etiam ejusdem academiae rector Jesenius g) (qui cum aliis nuper suae dedit rebellionis poenas et capite mulctatus est) a rebellibus clam fuit ad comitia hungarica Posonium h) ablegatus, ut Hungaris persuaderet, ne Ferdinandum in regem acceptarent[2]). Academiae Carolinae annexum est quoddam consistorium, quod *inferius* vocant, refugium et asylum i) sacerdotum vitae liberioris, qui catholicorum

a) Ms. Luzatiae. b) sperare. c) duxerant. d) Hac. e) totum. f) Deum. g) Jessenius. h) Posoni. i) azylum.

mir vorliegende Ausgabe von Frankfurt 1641. — Ueber die zu Rom vorhandenen verschiedenen handschriftlichen Aufzeichnungen Carafa's aus seiner Nuntiatur und ihr Verhältniß zu der von Müller edirten Relation vgl. die Abhandlung von A. Pieper „Die Relationen des Nuntius Carafa über die Zeit seiner Wiener Nuntiatur" im Histor. Jahrbuch 1881, S. 388 ff. Es seien hier besonders die von Pieper S. 396 ff. und 401 charakterisirten ungedruckten Schriften des Nuntius über die Rekatholisirung Böhmens hervorgehoben. Bei Gindely werden diese letzteren noch nicht erwähnt.

[1]) Gemeint sind die Alt- und Neustadt, sowie die sogenannte Kleinseite von Prag.

[2]) Dr. Johannes Jesenius von Jesen war Rektor der Universität von

praesulum jugum excusserunt (constat hoc praedicantibus haereticis), et sibi munus usurpavit assumendi et instituendi hos aut illos ad functiones ecclesiasticas.

2. Status ecclesiasticus jam inde a tempore tyranni Czisska in Bohemiae regno extinctus est, et ecclesiasticorum ac praelatorum a saecularibus occupata et detenta bona omnia.[1]) Quin etiam legibus regni cautum est, ut ne possint in regno ecclesiastici ulla bona stabilia comparare. Itaque in comitiis regni nullus praelatus sedem et suffragium habet. Dignitatem archiepiscopalem quidem nuper imperatores rursus erexerunt[2]), attamen ea a) locum in regni conventibus non habet; reliqui episcopatus et praelaturae caeterae suis jacent sepultae in cineribus, bonis earum hactenus fruiti sunt saeculares. Monasteria et monasteriorum plurimorum templa olim magnificentissima ab eodem nebulone eversa miserabile transeuntibus exhibent spectaculum: Pragae tamen pleraque piorum regum et catholicorum procerum auxiliis sunt utcunque restituta. Caeterum templa parochialia omnia in civitatibus pragensibus aliisque omnibus Bohemiae urbibus, si Budvicium, Pilsnam, Pontum[3]) et praeterea unam aut alteram excipias, omnia inquam omnino ab haereticis occupata fuerunt et in hodiernum usque diem detinentur.

3. E parochiis sitis in territoriis dominorum catholicorum, in pagis aut oppidis, in quibus fuerunt curatores catholici sacerdotes, centum aut plures in sola Bohemia, totidemque et eo amplius in Moravia et Silesia, curatoribus animarum et parochis sunt destituta, quod occasione hujus rebellionis sint interfecti aut

---

a) Mſ. is.

1617—1621. Die von Lamormaini erwähnte Geſandtſchaftsreiſe zu den Ständen von Ungarn übernahm er am 20. Juni 1618. Eine gleiche Reiſe machte er 1620 zu Bethlen Gabor nach Ungarn. Er wurde mit andern Häuptern des böhmiſchen Aufſtandes am 21. Juni 1621 auf dem Altſtädter Ringe in Prag enthauptet. Vgl. Tomek S. 243, 247.

[1]) Nach der Schlacht am weißen Berge reclamirte die Geiſtlichkeit nicht bloß die während der letzten Erhebung ihr entzogenen kirchlichen Güter, ſondern ſie drang mit Recht auch auf Wieder-Entſchädigung für den ſchon vorher durch die Huſſiten arg geſchmälerten Beſitzſtand. Der Erzbiſchof Lohelius von Prag reichte eine Liſte der Beſitzungen, die ſeiner Kirche zu reſtituiren wären, ein, unterſchätzte aber bei weitem deren früheren Reichthum, wie die jetzigen Unterſuchungen von Tomek ergeben. Schon im Laufe der Jahre 1621 und 1622 erhielt der böhmiſche Clerus, von dem Nuntius unterſtützt, eine Gütermaſſe zurück, deren Werth man amtlich auf 1,500,000 Thaler berechnete, die Hälfte der bis dahin den Rebellen entzogenen Güter. Gindely S. 562, 563.

[2]) Die Wiedereinſetzung eines Prager Erzbiſchofes (Anton Brus aus Müglitz) fand im J. 1561 ſtatt.

[3]) Budweis, Pilſen und Brüx

alias mortui, aut etiam profugerint, vel ad partes haereticorum defecerint. Et qui in collegiis societatis ad sacerdotium educabantur ante rebellionem, ii vel animum et propositum mutarunt, ac statum diversum sunt amplexati aut in alias provincias migrarunt. Accedit huc, reditus parochorum adeo esse tenues, occupatis jam olim decimis per saeculares, ut nisi ipsi rusticentur et agrorum culturae rusticorum instar se dedant, vix possint vitam tolerare.[1])

4. Jus collaturae ac patronatus plerumque est penes haereticos, et si quod dominium aliquando catholicus dominus vendat alicui haeretico, una cum dominio transit jus collaturae. Unde fit, ut sensim, etiam ubi fuerunt parochi catholici, substituti sint praedicantes ejus sectae, cujus fuit emptor. Malum autem hoc fere universaliter irrepsit, ut moriente parocho, patroni universa demortui bona occupent, magno successorum detrimento

Hic fere est status Bohemiae quoad ecclesiastica.

Moraviae et Silesiae eadem fere est ratio Lusatiaeque utriusque, hoc excepto, quod in Moravia et Silesia sua status ecclesiasticus constet dignitate et praelati sedem et suffragium habeant in comitiis. Et quidem in Moravia gymnasium societas habet Olomutii et Brunae, in Silesia autem ac Lusatia scholae sunt haereticae passim et ubique, excepta Nissa. a)

Quoad saecularia vero imprimis Pragae typographi sunt omnium promiscue sectarum et libros hactenus excudunt quales libuerit, aliunde quoque indifferenter omnis generis important.[2])

Secundo filii magnatum et quorumcunque aliorum etiam extra regnum studiis b) operam dant pro suo aut sui heri arbitratu in academiis lutheranis et calvinianis.[3])

Tertio in officiis regni supremis, mediis et infimis adeoque in senatu, in quo judicatur de collaturis et bonis ecclesiasticorum (quae paucula supersunt), plurimi officiales sunt haeretici. Advocati aut omnes aut pene omnes haeretici sunt.

Quarto pessimum etiam illud est in Bohemia, quod absque consensu heri seu domini subditorum filii non possint dare operam liberalibus disciplinis nec ingredi religionem aut statum ecclesia-

a) Mſ. Hissa. Gemeint iſt Neiſſe. b) studiis fehlt.

[1]) Die Armuth der nach Böhmen zurückkehrenden Geiſtlichen war ſo groß, daß ſie in der erſten Zeit durchgängig ihren Lebensunterhalt mit Almoſen friſten mußten, die ihnen von den Katholiken zu Theil wurden. Gindely 526, 527. Ueber die Schüler der Collegien vgl. übrigens Schmidl, P. III. p. 287, 367.

[2]) Die Büchercenſur wurde 1622 an die Jeſuiten übertragen.

[3]) Bezeichnend iſt, daß proteſtantiſche Edelleute des olmützer Kreiſes zu Beginn des Jahres 1621 die theologiſche Facultät der wittenberger Univerſität um ihre Fürſprache bei dem Kurfürſten von Sachſen erſuchten. Gindely 564.

sticum acceptare. Et huic proximum est malum, quod ubi demum literis modice exculti aut tincti fuerint, illico ab heris a studiis abripiantur applicenturque ad praefecturas in bonis gerendas, ad munus scribae seu cancellarii aliave suorum dominorum ministeria. Hinc fit, ut vix ulli etiam catholicorum dominorum subditi unquam fiant idonei ad graviora regni munia obeunda ac vix ulli eo usque in studiis progrediantur, ut gradum assequantur doctoratus. Hinc illa in tribunalibus catholicorum penuria.

Quinto in multis Bohemiae urbibus conspirarunt opifices, ut in suam tribum nullum admittant catholicum opificem, in aliis autem, ut civitate nemo catholicus donetur aut in senatum admittatur.

Sexto plerumque pupillorum tutores et curatores sunt proxime sanguine juncti et haeretici, qui diligenter cavent, ne illi occasionem habeant fidem catholicam amplectendi, quin potius curant, ut cum illis odium in catholicos adolescat.

Hic fere status est hactenus regni Bohemiae sane miserabilis.

II. Remedia ad juvandam in regno Bohemiae religionem.

Imprimis spem restituendae in regno Bohemiae religionis catholicae maximam facit, quod sacra caesarea majestas uti imperator et rex piissimus pene omnes suas cogitationes eo dirigat, ut eam restituat praefatisque dominis comitibus, quorum zelum pro domo Dei habet perspectum, injunxerit, uti de mediis serio multumque cogitent et excogitata suggerant.[1]) Quod ipsi una cum illustrissimo domino regni cancellario eodemque aurei velleris equite domino Zdencone Popel[a]) de Lobkowicz graviter praestant. Magna quidem in omnibus ubique, sed potissimum in Silesia (ubi ad electorem Saxoniae conservandum aliquid sua majestas dissimulare et concedere debuit) erit difficultas.[2])

Illa autem speciatim ut maxime necessaria suggerunt:

1. Inprimis ut scholis haereticis Pragae et alibi sublatis sub-

---

a) Ms. Peppol.

---

[1]) Wir haben auch anderweitig Kunde, daß der Kaiser alsbald nach dem Siege in Böhmen mit den in Passau wohnenden böhmischen Flüchtlingen des Adels in Verbindung war. Unter ihnen befanden sich Martinitz und Slawata; der erstere empfing vorher schon Aufträge; s. Svoboda oben S. 416. Gindely 526, 540. Diese kamen im Juli 1622 wieder nach Prag.

[2]) Der Kurfürst Johann Georg von Sachsen, bekanntlich voll Abneigung gegen den in Böhmen eingedrungenen Calvinismus, hatte dem Kaiser Beistand geleistet. Die Rücksicht auf seine Dienste fiel bei den Maßregeln der katholischen Restauration oft in die Wagschale und wirkte hemmend. S. Carafa Relatione 226, 242, 243; Commentaria 155, 163 sqq.

stitutisque catholicis duo episcopatus et ecclesiae cathedrales erigantur et ex bonis perduellium dotentur.

2. Deinde ut ecclesiasticis sua et dignitas et immunitas magnifice restituatur et potenter stabiliatur, aeterna abrogatione earum legum constitutionumque regni, quae alterutram sauciant aut laedunt;[1])

3. ut decreto inviolabili caesaris ecclesiasticis ac religiosis liceat bona stabilia novis emptionibus piisve legatis amplificare, et qui ex nobilitate religionem statumve ecclesiasticum amplectentur, iis eorumque dispositioni sua salva sint legitima;

et 4. ut leges, privilegia constitutionesque omnes, quae religioni catholicae quoquomodo possint officere abrogentur; et

5. et postremo ut prima quaque opportunitate duo seminaria erigantur et ex bonis rebellium jam damnatorum aut posthac damnandorum fundentur, alterum pro nobilibus, pro communioribus et plebeis alterum; quibus liberum sit postmodum, quem libuerit statum complecti. Et quia multi nobiles et alii, alias non abjectae conditionis, etiam haeretici hoc tempore ad egestatem sunt redacti, ut suos filios pro status dignitate alere vix possint, sperandum est, fore, ut occasione horum seminariorum multi ad fidem catholicam revertantur, qui postea in diversis officiis utilem regno navent operam.

III. Rogant suam sanctitatem humillime praedicti domini comites:

Primo, ut sua sanctitas dignetur dare literas ad imperatorem, quibus et heroicas ejus cogitationes et quo tenetur religionis catholicae in regno reformandae insigne studium commendet, et tactis iis, quae ex praedictis attingenda a) judicabit, suam majestatem ad praedicta seminaria erigenda in eorumque usum aliquas reorum fortunas destinandas paterne et efficaciter cohortetur, idque sine mora, vel hoc tempore vel certe statim atque pedem in Bohemiam intulerit.[2]) Quum enim catholici maxima sibi de suae majestatis

a) Ms. attingendi.

[1]) Die Wiedereinsetzung der Geistlichkeit in ihre verloren gegangenen (oben S. 728) politischen Rechte bildete einen Gegenstand der Bemühungen Slawata's. Er beantragte, nach Gindely 540, beim Kaiser u. A., daß dem Erzbischo' von Prag bei den Sitzungen des Landrechtes eine hervorragende Stellung eingeräumt werden solle. Mit Beziehung auf den Landtag in Prag 1627 sagt Carafa Relat. S. 256 vom Kaiser: ha restituito lo stato ecclesiastico nell' antico splendore ed honore nelle diete e negotii publici del regno con darli il primo luogo e voto in esso, cacciato da gli heretici prima di 250 anni.

[2]) Der Kaiser besuchte das unterworfene Böhmen zum erstenmale, als er von dem Regensburger Deputationstage im April 1623 zurückkehrte.

fervore polliceantur, haeretici autem, sibi pessime conscii, non solum bonis suis sed etiam vitae suae merito male metuant, judicant praefati comites, non esse lente agendum neque rem procrastinandam, ut et catholicorum satisfiat exspectationi ad bonum fidei et ecclesiae catholicae, et ne[a] haeretici, qui sibi ne vitam quidem polliceri nunc audent, sensim resumant animos difficiliorque evadat catholicae religionis restitutio. Adeoque sua sanctitas ostendat, gratam sibi futuram ejusmodi ad eum usum applicationem bonorum, etiamsi contingat ea vel ex iis aliqua olim fuisse ecclesiastica.[1]) Expedit autem ob peculiares, quae futurae sunt propter praedictam causam in Silesia juvanda difficultates,[2]) peculiariter in iis suae sanctitatis literis de Silesia fieri mentionem, ut sua majestas dispiciat[b]), quae ad hanc rem excogitari possint media polliceaturque, si is fuerit necessarius, sedis apostolicae favorem et adjumentum. Gens silesiaca nunc, proh dolor, longe maxima ex parte haeretica, sicut naturaliter ingeniosa est et ad humanitatem omnem ficta et facta, ita literarum et virtutis est capacissima, cujus conversio ad conversionem Saxoniae haud parum adferet momenti. Et eadem ferme est ratio Lusatiorum.

Secundo. Quamvis probe norint ponderentque praenominati illustrissimi comites, suae sanctitatis aerarium in tot christianae reipublicae solatia et adminicula distractum mirenturque cum universo septentrione, hactenus non defatigari, adeoque perspiciant, nonnisi difficillime in afflicti et exulcerati regni Bohemiae reparationem laxari posse, quia tamen etiam norunt prope incredibilem sanctissimi domini nostri magnanimitatem, munificentiam ac zelum, et ad reparandam religionem gerere suam sanctitatem cor latum, sicuti est arena, quae est in littore maris, supplices procumbunt ad sacros suae sanctitatis pedes et per Christi viscera etiam atque etiam rogant humillime, ut iis oculis ac animo intueri et complecti dignetur afflictum ac prope depositum Bohemiae regnum, quod annis totis ducentis cladem a nefario Joanne[c]) Husso et Hieronymo de Praga et postea etiam Luthero et Calvino haeresiarchis sibi illatam depellere non potuit, quibus oculis et animo s. Gregorius Angliam et Gregorius decimustertius Germaniam aspexit et complexus est, ut quemadmodum ille Angliae apo-

a) In dem Mſ. fehlt ne. b) Mſ. despiciat.
c) Krisco.

[1]) Diese Bemerkung hatte praktische Bedeutung u. A. auch für die Uebergabe der Universität sammt den zu ihr gehörigen Studienhäusern an die Jesuiten, ein Act, welcher „vorbehaltlich der päpstlichen Genehmigung" vollzogen wurde. Carafa Commentaria 185. Schmidl Part. 3. lib. 3. n. 100, pag. 423.

[2]) Ueber die Schwierigkeiten in Betreff von Schlesien s. Carafa's Mittheilungen in der Relatione S. 248 ff. aus den Verhandlungen des Regensburger Deputationstages.

stolus, hic Germaniae pater audit et audiet quamdiu mundus stabit, ita Gregorius decimus quintus ecclesiae Dei coelitus datus et donatus Bohemiae apostolus et parens sempiternum audiat tanto majori jure quanto difficilius est regnum Bohemiae labe multiplicium haeresum infectum a) reducere, quam fuerit Angliam ad fidem adducere; rogant inquam et tota demissione supplicant, ut sua sanctitas ad alendos clericos, qui praeficiantur parochiis, quas vacare diximus (et vacaturae sunt lupis expulsis), in Bohemia, Moravia, Silesia, Lusatia, aliquam pecuniae summam conferre dignetur, mille nimirum scuta annuatim pro Moravia, mille pro Silesia, mille pro Lusatia, bis mille pro Bohemia, quae magnitudine caeteras provincias multum excedit; qua summa poterunt ali b) clerici futuri suo tempore operarii, Pragae quidem pro Bohemia et Lusatia circiter quadraginta quinque, pro Moravia vero et Silesia Olomutii (quum nullus sit alius locus hoc tempore) circiter triginta, universim autem praeter eos, qui jam ante in eundem finem instituuntur, pro toto regno et omnibus provinciis septuaginta quinque.

Hoc facto sanctissimus dominus noster sibi domuique Ludovisiae (cujus nomen apud septemtrionales populos in omni ore quasi mel indulcoratur) gloriam apud Deum et nomen aeternum apud posteros comparabit celebrabiturque in toto regno memoria saeculorum omnium, utpote hujus tam praeclari operis author, institutor ac parens, sicuti hodie Gregorium decimumtertium et nomen Boncompagnum anniversaria commemoratione celeberrimum ac aeternum reddunt ab ipso instituta seminaria et quem inde in omnem Germaniam diffundunt vineae dominicae cultores et operarii, qui in quotidianis suis sacrificiis nomen illud divinis obtutibus grata animi recordatione repraesentant.

Ut autem sanctissimus ecclesiae Dei pastor penitius intelligat suarum ovicularum, hoc est comitum praefatorum, vota ardentia, adjungam verba ipsorum inserta literis, quas ad me Passavio c) calendis Octobris 1621 dederunt. Ita habent:

Haec reverenda paternitas vestra ad aures beatissimi patris opportune ac foelici suada instillet; nobis autem orandus erit Altissimus, ut tribuat sermonem compositum in ore reverendae paternitatis vestrae in conspectu leonis hujus, leonis de tribu Juda vicarii, et transferat cor illius in amorem populi nostri, ut rugitu illius terreantur et exanimentur hostes ecclesiae et magnificentia ac liberalitate ipsius omnia, quae per immanes haereseon furias devastata sint ac desolata, reparentur. Fiat, fiat, dirigatque dominus sabaoth pedes reverendae paternitatis vestrae in hoc sancto itinere salvamque eam nobis Pragam brevi remittat.[1])

---

a) Mſ. haeresem infestum. b) alii. c) Passavios.

---

[1]) Diese Stelle des Briefes ist ein Gewebe aus den biblischen Ausdrücken: Esther 14, 13; Apok. 5, 5; Gen. 24, 40.

Hacteuus domini comites non majori pietate ac zelo quam reverentia ac spe.

Unum illud ex me addendum existimo, praeclare et utiliter ad exemplum facturam suam sanctitatem, si paterno apostolicoque affectu et favore singulos illos (atque etiam supramemoratum dominum Zdenkonem Popel a), liberum baronem de Lobkowicz regni cancellarium, virum etiam per omnia magnum deque regno et religione catholica optime meritum) singulis suis dignetur epistolis, quibus eorum studia laboresque hactenus fortiter exantlatos commendet animetque ad perrumpendas eadem constantia quae occurrent in posterum in reformatione regni difficultates.

Gullielmus Lamormaini.

Der Nuntius Carafa erwirkte im Oktober 1621 den kaiserlichen Befehl der Ausweisung der in die Rebellion verwickelten neugläubigen Prediger, insbesondere der calvinischen, aus Prag wie aus dem ganzen Königreich Böhmen. Das betreffende Patent des böhmischen Statthalters Karl Fürsten von Liechtenstein erschien am 13. Dezember. Der Statthalter nahm damals Anstand, das Decret auch auf die zwei der augsburger Confession angehörigen Prediger jener beiden Kirchen in Prag auszudehnen, welche die Confessionisten dem Kaiser Rudolf II. gewaltsam abgetrotzt hatten. Er und eine Anzahl von kaiserlichen Räthen fürchteten, die lutherisch gesinnte Partei außerhalb der Erbländer durch diese Maßregel zu reizen; deren günstiges oder wenigstens stillschweigendes Verhalten erachtete man für den Augenblick als etwas Unentbehrliches. Carafa jedoch gab sich mit diesen Gründen der „Politiker" nicht zufrieden. Er machte sowohl beim Kaiser als bei Liechtenstein und den Räthen geltend, jene Befürchtungen, insbesondere gegenüber dem sächsischen Kurfürsten, „gingen nur aus menschlichen Rücksichten hervor, welche doch bei edeldenkenden und eifrigen Katholiken nicht den Ausschlag geben dürften; in Sachen des Dienstes Gottes, wie diese, habe man lediglich die Pflicht zu thun und der Güte Gottes alles Uebrige anheimzustellen; . . man könne es auch wohl dahin bringen, daß die lutherischen Mächte sich zufrieden gäben, und schließlich sei es doch eine arge Zumuthung für den Kaiser, sich in seinem eigenen Hause und in seinen Erbländern von fremden Potentaten die Hände binden zu lassen, während an den Kurfürsten von Sachsen Niemand die Frage erhebe, warum er in seinem Lande die Ausübung der katholischen Religion nicht dulde."[1])

Die nachstehenden beiden Briefe des Nuntius enthalten den Bericht über seine später mit Erfolg gekrönten Bemühungen bezüglich der gedachten beiden Prediger im Jahre 1622 in der Zeit zwischen dem ungarischen Ständetage und dem Regensburger Deputationstage. Im zweiten Briefe reiht Nuntius Carafa interessante Mittheilungen über den Fortschritt

a) Ms. Poppel.

[1]) Relatione p. 243.

der katholischen Restauration zu Prag an. Am Schlusse dieses zweiten Briefes erwähnt er auch die gegen die Wiedertäufer in Mähren eingeleiteten Schritte, welche deren Ausweisung nach kurzer Zeit zur Folge hatten. Ausführlicher verbreitet sich Carafa über die Wiedertäufer im ersten Theile des ersten Briefes; wir lassen jedoch diesen Theil gegenwärtig weg, indem wir ihn bei anderer Gelegenheit bekannt zu machen gedenken. Ob der Cardinal, an welchen die Briefe gerichtet sind, der Cardinalstaatssecretär Gregor XV. oder der Cardinalpräfect der neugegründeten Propaganda-Congregation ist, wird aus den Briefen selbst nicht ersichtlich. Beide hier abgedruckten Texte stehen in dem angeführten Cod. Ottobonianus der vatikanischen Bibliothek S. 258 und S 254 in unchronologischer Folge.

Illustrissimo et reverendissimo signore mio, padrone colendissimo.

. . . Son tornato, finita la dieta d'Vngheria, a rinovar l'istanza per l'espulsione de' due accusati predicanti, rimasti in Praga; a che s'oppongono gli stessi politici, asserendo non esser bene, che sua maestà proceda a questo punto prima di veder l'essito del convento di Ratisbona, per non alterar l'animo del duca di Sassonia. A questo io replico, che anzi sua maestà deve mostrar di non haver ligate le mani, e che per rispetto humano non deve tralasciar così buon'opra di purgar totalmente la città di Praga dall'essercitio heretico; massime, che questi predicanti con l'esser tollerati, diventano giornalmente più insolenti, e tirando a loro tutto il populo co'l pretesto del calice, che non si porge a secolari nell'altre chiese[1]), cagionano anco, che i nuovi parochi catholici restano defrodati de' loro emolumenti de' funerali e copule de' matrimonii et altre appartinenze, onde non havendo con che sostenersi si può temere, che non abbandonino le predette chiese, le quali poi di nuovo siano occupate da gl'heretici. Attenderò l'ultima risolutione, e continuando ad impiegarmici con quel premore, che richiede negotio cosi importante, terrò del seguito raguagliata vostra signoria illustrissima, alla quale fo humilissima riverenza.

Di Vienna, li 10. Settembre 1622.

[1]) Am 29. April 1621 war ein Gutachten des Prager Erzbischofs und seines Kapitels an die Regierung gegangen, welches die Darreichung der Kommunion unter beiden Gestalten für die Zukunft abgestellt wissen wollte; nur kurze Zeit noch wurde sie in der Teinkirche und bei St. Heinrich unter beiden Gestalten gereicht. Der Nuntius berichtete über die nachtheiligen Uebelstände des Kelchgenusses nach Rom und erhielt nach Berathung der Sache in der Congregation der Inquisition den päpstlichen Auftrag, den Kelch trotz der früher von Pius IV. gemachten Concession zu verbieten. Es wurden nun auch überall die an den Kirchen angebrachten Abbildungen des Kelches hinweggenommen, insbesondere die große, welche über der Teinkirche in vergoldetem Metalle prangte. (Carafa Commentaria 185, 186; Relatione 251; Gindely 529, 541, 561).

Illustrissimo et reverendissimo signore mio, padrone colendissimo.

Non ostante le politiche ragioni o controversie de' ministri di Bohemia ho operato, che sua maestà seriamente commetta al Principe di Liechtstein, che al suo ritorno faccia in ogni maniera sfrattar di Praga li due predicanti luterani lasciativi. Di che l'istesso principe m'ha poi dato conto, dicendomi voler obedire, se bene sono ancora in piedi molte considerationi, che ne lo dissuadevano. Io l'ho detto, che i rispetti humani non hanno ad opporsi alla gloria divina; percioche facendo noi quello, che dobbiamo per il servitio di Dio, possiamo assicurarci che la Maestà sua non ci lascierà per tal rispetto incorrere in pericolo alcuno. Così siamo restati in appuntamento, ch' egli subito giunto a Praga esseguisca il santo commandamento dell' imperatore. Ond' io mi rallegro con Vostra Signoria Illustrissima, che al pontificato di nostro signore tocchi la gloria d'havere sradato di Praga, città così principale, l'essercitio heretico, che per più di 220 anni v' haveva posto piede con lo sradicarne quasi del tutto il Catholico.

Dò insieme avviso a V. S. Ill., che la domenica infra l'ottava dell' Ascensione della gloriosissima Vergine fu da quel populo visitata processionalmente con molto concorso e divotione l'imagine di Brandeis posta fuori di Praga, partendosi dalla chiesa di Nostra Signora di Tein, parochia già hussita et hora catholica, dopo haver sentita una predica del canonico Kotwa (Ms. Cottua)[1], persona dotta e zelante. Si vanno anco riformando le chiese de gl' hospidali di detta città, di dove di mio ordine il padre frà Giovanni Battista Venantio dell' ordine di Giovan di Dio ha estratto l'imagini de gl' empii heresiarchi Giovanni Hus[2]), Girolamo Pragense e Martino Luthero, e datole al fuoco.

Nel negotio dell' anabatisti s'è poi fatto decreto, che 'l signor cardinal Dietrichstein[3]) al suo ritorno in Moravia assegni loro termine di sei settimane a sgombrar il paese di sua maestà cesarea. Con che a V. S. Ill. humilissimamente m' inchino.

Di Vienna, li 17. Settembre 1622

Ich schließe diese Mittheilungen mit der Notiz, daß die Ausweisung der lutherischen Prediger thatsächlich am 28. Oktober 1622 stattfand. Ihre

---

[1]) Johannes Tiburtius Kotwa war damals Administrator der Teinkirche. Dieser hatte die Wegnahme des Kelches über der Teinkirche durch Studenten nächtlicher Weile ausführen lassen; so erzählt wenigstens Schmidl Part. 3. lib. 3. n. 107. pag. 431.

[2]) Johannes Hus erhielt solche Ehren, daß am 6. Juli sein Fest gefeiert wurde mit allgemeiner Einstellung der Arbeit. Dieses Fest war sogar unter die Hoffeste des Königreichs aufgenommen worden. Am 6. Juli 1622 mußten in Folge einer von Carafa erwirkten Verordnung alle Kirchen geschlossen bleiben. Das Fest ward aufgehoben.

[3]) Er war Erzbischof von Brünn, ein sehr kircheneifriger Prälat.

Berufung auf den Kurfürsten von Sachsen wurde mit dem Hinweis auf den bestimmten Befehl Ferdinand II. abgelehnt. Sie gingen nach Sachsen. Von den zwei lutherischen Kirchen in Prag aber wurde die eine den unbeschuhten Carmeliten, die andere den Minimen des hl. Franz von Paula übergeben.

Rom. Hartmann Grisar S. J.

Die römische Charfreitagsfeier und der Ordo Romanus I. Vor Kurzem wies F. Probst in einer Recension von Kolberg's Schrift über Tertullian (Lit. Handweiser 1886, 358) darauf hin, daß nach der alten Praxis der römischen Kirche am Charfreitag keine Feier der Geheimnisse, d. h. der Meßliturgie, stattfand. Er konnte sich auf den Text des Papstes Innocenz I. berufen: Traditio ecclesiae habet, isto biduo (Charfreitag und Samstag) sacramenta penitus non celebrari (Ep. ad Decentianum. Jaffé 2. edit. n. 311). Auch keine Kommunion des Celebranten fand am Charfreitag statt, weshalb Uranius über Paulin von Nola schreibt: Quinta feria juxta consuetudinem suam remunerans (Paulinus) omnes clericos atque pauperes sanus dominicam coenam celebravit, sexta vero feria orationi vacavit; sabbato autem secunda hora diei ad ecclesiam laetus processit et ascenso tribunali ex more populum salutavit, resalutatusque a populo orationem dedit et collecta oratione spiritum exhalavit (Ep. de obitu S. Paulini Nol., Migne P. L. 53, 865).

Einen weiteren Grund wider die Meinung, welche dem Charfreitag eine Liturgie zuweist, liefert, wenigstens für die päpstlichen Funktionen der alten Zeit, ein liturgischer Anhang des berühmten Codex Einsiedlensis. Aus diesem Codex hat de Rossi die bekannte Beschreibung von Rom und seinen Heiligengräbern entnommen, welche von einem Pilger des 9. oder 10. Jahrhunderts herrührt. Hinter den topographischen Mittheilungen steht in demselben Codex aus gleicher Zeit eine Beschreibung der päpstlichen Riten in den drei letzten Tagen der Charwoche. Es ist um so auffälliger, daß diese Notizen bisher nicht beachtet und auch von Mabillon nicht veröffentlicht wurden, als dieselben von einem Augenzeugen herrühren, ja vielleicht unter Benutzung des entsprechenden schriftlichen Ordo der römischen Kirche aufgezeichnet sind. De Rossi wird sie binnen Kurzem in seinem längst erwarteten zweiten Bande der Inscriptiones christ. urbis Romae (tom. I. 1857) in einer zu seiner Uebersicht der epigraphischen Codices gehörigen Appendix liturgica publiciren. Durch freundliche Mittheilung des hochverdienten Archäologen ist unsere Zeitschrift in den Stand gesetzt, den nachfolgenden Theil der Einsiedlener Notiz, welcher die obige rituelle Frage betrifft, zum Abdrucke zu bringen.

Es wird beschrieben, wie der Papst am Charfreitag mit dem Clerus baarfuß aus dem Lateranpalast in die Lateranbasilica sich begibt. Von dort zieht er mit der großen Kreuzreliquie dieser Kirche processionsweise nach der Basilica Sessoriana („Hierusalem", d. i. S. Croce in Gerusalemme). In der letzteren findet die feierliche adoratio crucis statt. Dann heißt es:

Ut a domno apostolico fuerit osculata [crux], statim ascendit subdiaconus in ambonem et incipit legere lectionem Oseae prophetae. Post cuius descensum ascendit cantor et canit gr(aduale) *domine audivi* cum versibus suis. Et iterum ascendit subdiaconus et legit aliam lectionem Deuteronomii: post quem cantor ascendens incipit tractatum [sic] *qui habitat*. Quo completo vadit diaconus discalceatus cum evangelio, et cum eo duo subdiaconi, et legit passionem domini secundum Johannem. Et cum completa fuerit, dicit domnus apostolicus orationem *oremus pro aecclesia sancta dei,* et dicit archidiaconus *flectamus genua,* et postea dicit *levate,* et reliqua omnia in ordine suo. Et ad finem tantum dicit *dominus vobiscum* et respondent *et cum spiritu tuo*. Et procedent iterum ad Lateranis psallendo *beati immaculati*. Attamen apostolicus ibi non communicat nec diaconi: qui vero communicare voluerit, communicat de capsis de sacrificio, quod V feria servatum est. Et qui noluerit ibi communicare vadit per alias ecclesias Romae seu per titulos et communicat. Darauf folgen in dem Codex sogleich die Angaben für Charsamstag.

Aus obiger Stelle ergibt sich unzweifelhaft, daß am Charfreitag weder eine sog. missa praesanctificatorum noch auch eine Communion seitens des Papstes und seiner nächsten Assistenz bei der Feier, deren eigentlicher Ort an diesem Tage die Sessorianische Basilica war, stattfand. In der Laterankirche durften Andere von den am Vortage consecrirten Hostien genießen, wie man auch in den Pfarrkirchen Roms communiciren konnte; aber eine Communion des celebrirenden Papstes war dort und überhaupt ausgeschlossen. So konnte denn auch Amalarius am Ende des 9. Jahrhunderts ohne Irrthum den vom römischen Diakon Theodor ihm gemachten Bericht über den Charfreitag wiedergeben: In ecclesia *in Jerusalem* a domno apostolico orationes solemnes fieri et crucem salutari (Offic. IV, 44), und: In ea statione, ubi apostolicus salutat crucem, neminem communicare (ib. I, 15).

Die mitgetheilten Angaben des Codex Einsiedlensis bieten zugleich eine Handhabe zur Kritik des ersten Ordo Romanus Mabillon's.

In jener Gestalt nämlich, in welcher Mabillon den ersten Ordo herausgab (Mus. ital. 2. Bd., abgedruckt bei Migne Patrol. lat. 78, 937 ff.), widerspricht derselbe der oben noch für die Zeit der Einsiedlener Aufzeichnung constatirten Gewohnheit; er redet beim Charfreitag von einer Communion Aller, auch des Celebranten und seiner Assistenz, er hat die missa praesanctificatorum (n. 35). Dieser Umstand bestätigt die in diesen Blättern schon früher auf andere Gründe hin ausgesprochene Ansicht, daß wir im Mabillon'schen Ordo I. die späteren Zusätze unterscheiden müssen von seinem ursprünglichen Kerne, nämlich der Beschreibung der gewöhnlichen feierlichen Stationsmesse des Papstes (n. 4—21). Diesem Kerne kann man recht wohl ein sehr hohes Alter zuweisen, ohne damit die durch ihre Riten sowohl als durch einzelne Ausdrücke als später und fremdartig charakterisirten Anhängsel (n. 22—50) und gar erst die von Mabillon beigegebene Appendix (Migne col. 959 ss.) irgendwie als Theile des ersten Ordo betrachten zu müssen.

Man vergl. die Abhandlung: „Die Stationsfeier und der erste römische Ordo," in dieser Zeitschr. 1885, S. 385 ff., bes. S. 416.

Daß man ursprünglich die Beschreibung der Stationsmesse losgelöst von den gedachten Zuthaten und als selbständigen Ordo besaß, dafür zeugt außer den a. a. O. bereits dargelegten inneren wie äußeren Gründen der Befund des Cod. Sessorian. 52 jetzt in der Biblioteca Vittorio Emmanuele n. 2096 zu Rom. In dieser Hdschr. des 11. oder 12. Jahrhunderts befindet sich fol. 104 ss. obiger Kern des ersten Ordo in einer (demnächst von mir zu veröffentlichenden) Textform, welche nicht unvortheilhaft von den bisher bekannten abweicht. Der Ordo schließt hier mit der Rückkehr des Celebranten in die Sacristei und entbehrt jedes weiteren Anhanges. An der Spitze aber trägt er die Worte: Ordo processionis universalis Romani pontificis incipit, welche sich allein auf den Einleitungstext, der ungefähr ebenso auch bei Mabillon n. 1—3 der Stationsmesse vorausgeht, beziehen, denselben aber deutlich als einen besonderen, später vorgesetzten Theil charakterisiren. Weil dieser Einleitungstheil, die Procession zur Stationskirche und die Beschreibung der Funktionen vom Eintritte in die Sacristei angefangen enthaltend, ehemals gesondert bestanden, darum heißt es auch in dem I. Ordo n. 1 (nach der citirten Sessorianischen Hdschr.): Horum ministeria primitus secundum rationem simplicem dupliciter diebus singulis dividuntur, id est in processione apostolica ad stationem et in ingressu (Mabill. *egressu*) sacrarii usque ad missarum consummationem.

Hartmann Grisar S. J.

Exegetische Studien in England. Nicht mit Unrecht beklagen sich englische Gelehrte, daß man in Deutschland die englischen Leistungen nicht gehörig berücksichtige, daß ganz unbedeutende Notizen, welche sich in deutschen Zeitschriften zerstreut finden, von deutschen Autoren verwendet werden, während weit Besseres aus der englischen Literatur übersehen würde. W. Sanday macht in einem Artikel über Bischof Lightfoot die, wie uns scheint ganz richtige Bemerkung, daß die exegetische Schule der Universität Cambridge an gründlicher Kenntnis der klassischen Sprachen jeder andern selbst deutschen Schule überlegen sei. Bekanntlich sind diese Sprachen nicht die starke Seite der deutschen protestantischen Theologen, die so viele andere Gegenstände in den Bereich ihrer Studien ziehen. So kommt es denn, daß, obgleich Deutschland quantitativ mehr liefert, England in mancher Hinsicht Tüchtigeres leistet. Ich erinnere hier nur an Tregelles, Westcott und Hort. Auch Oxford, welches bisher seine besten Kräfte der Geschichte, den Altertümern und der Philosophie gewidmet, hat angefangen, das Studium der heiligen Schrift zu betreiben, und mit der Schwesteruniversität in der gründlichen Behandlung exegetischer Fragen zu wetteifern.

Eine reife und ehrenwerthe Frucht dieser Bestrebungen liegt vor in den Studia Biblica. Essays on Archaeology and Biblical Criticism. Clarendon Press, Oxford 1885. Der erste Aufsatz von S. Driver, dessen Buch über die Tempora im Hebräischen (A treatise on

the use of the tenses in Hebrew) auch in Deutschland Anklang gefunden hat, gibt eine gute Zusammenstellung der neuesten Forschungen über den Ursprung und die Bedeutung des Gottesnamens Jahve, der nach ihm zu Moses Zeit die Bedeutung „der Seiende", ὁ γιγνόμενος, hatte. Selbst wenn das Wort je die Bedeutung der „Schaffende" besaß und ein Kausale war, so war diese Bedeutung damals nicht in Gebrauch. Dieser Gottesname wurde weder von den Babyloniern, wie Fr. Delitzsch will, herübergenommen, noch, wie Sayce behauptet, von den Hittiten entlehnt.

Besonders wichtig ist die ebenda abgedruckte Arbeit von Neubauer „Ueber die zur Zeit Christi in Palästina gesprochenen Dialekte", von welcher wir die Hauptresultate kurz zusammenfassen. Das Griechische hat die einheimische Sprache nicht verdrängt, ganz im Gegentheil hielten die Juden zäh an ihrer Sprache fest, es war nur eine kleine griechische Kolonie in Palästina, die der griechischen Sprache sich bediente. Dieß wird im Einzelnen nachgewiesen aus den überlieferten Sprach-Denkmälern, Münzen u. s. w. Die aprioristischen Gründe sind nicht weniger durchschlagend. Die aus dem Exile nach Palästina zurückkehrenden Juden schlossen sich von andern Nationen ab, und hielten strenge an ihrer heiligen Sprache und ihren Gebräuchen fest, zudem hatten sie zur Zeit der Hasmonäer einen so langwierigen und erbitterten Krieg gegen ihre griechischen Herrscher zu führen, daß schon dieser Umstand die etwa aufkommende Neigung, die griechische Sprache zu erlernen, ersticken mußte. Die griechische Sprache, die Vermittlerin griechischer Kultur, griechischer Philosophie, griechischer Sittenlosigkeit und ungläubiger Denkweise mußte allen frommen Israeliten ein Greuel sein und bei der Glaubensbegeisterung der Massen durfte es keiner wagen, die griechische Sprache zu lehren oder zu lernen. Selbst noch ein Jahrhundert nach Christus mußte die Erlaubnis, griechisch zu studiren, eingeholt werden, und wurde nur in den äußersten Fällen gegeben. Zur Zeit der Römerherrschaft war die griechische Sprache weniger nothwendig. Die Juden freilich, welche in der Diaspora lebten, in Aegypten, in griechischen Städten, bedienten sich der griechischen Sprache. Der Dialekt, der in Jerusalem und in den meisten Theilen Palästina's gesprochen wurde, war neu-hebräisch, mit manchen aramäischen Wendungen, nicht das reine Alt-Hebräisch. In Galiläa dagegen war das Aramäische im Gebrauch; unser Heiland und die Apostel predigten aramäisch, nicht hebräisch, wie Delitzsch will.

Der in der nämlichen Sammlung befindliche Essay von Wordsworth versucht nachzuweisen, daß der Brief Jakobi eine Uebersetzung aus dem Aramäischen sei. So scharfsinnig manche Argumente auch sein mögen, so sind sie doch nicht überzeugend.

An Introduction to the Book of Ezrah, Nehemiah and Esther, by Sayce. London 1885. p. 134. Dieses populär geschriebene Büchlein von Sayce, gleichfalls Professor in Oxford, vertheidigt die historische Glaubwürdigkeit der im Titel genannten Bücher. Wir beschränken uns auf einige Bemerkungen des Verfassers über das Buch Esther, welches nach Sayce vor dem Sturze des Perserreiches durch Alexander abgefaßt ist. Xerxes ist der im Buche genannte Ahasverus (Kschajarscha.) Die Entlassung der Vasthi, die Heirath mit einem unbekannten schönen Mädchen entspricht ganz der Launenhaftigkeit dieses Herrschers, wie wir ihn aus

Profanschriftstellern kennen. Die Verzögerung der Hochzeit erklärt sich durch die Abwesenheit des Königs von Persien während des Feldzuges nach Griechenland. Esther ist eine Nebengemalin, und der Einwurf, daß der König sie nicht heirathen konnte, weil sie zu keinem der sieben edlen Geschlechter gehörte, aus welchen der König sich eine Frau wählen konnte, trifft darum nicht zu. Gegen die, welche das Buch Esther zu einem Roman stempeln, wird bemerkt, daß wohl kein jüdischer Schriftsteller seinem Helden den Namen Mordechai (dem Merodach geweiht) gegeben hätte, daß der Name deshalb historisch sein müsse. Wahrscheinlich waren die Vorfahren von Mordechai gleichgültig gegen ihre Religion oder dem Götzendienst geneigt und gaben ihren Nachkommen diesen Namen. Das Büchlein enthält viel Brauchbares. Wenn jedoch Sayce aus den von ihm übersetzten Urkunden herauslesen will, daß Cyrus Polytheist gewesen, so können wir dem nicht beistimmen, selbst wenn die Uebersetzung richtig wäre. Es ist unendlich schwer, aus öffentlichen Urkunden die inneren Gedanken zu erschließen, besonders bei einem Herrscher, der in seinen Urkunden so viele Rücksichten zu nehmen hat.

Die große Pentateuch- oder Hexateuchfrage, wie sie von Wellhausen, Kuenen, Reuß und andern in den Vordergrund gebracht ist, hat natürlich auch in England bedeutendes Aufsehen erregt und die neuen Hypothesen haben Zustimmung oder Widerspruch gefunden. Zu den Vertheidigern der Theorie von Wellhausen gehört u. A. W. Robertson Smith, der auch die Vorrede zu der englischen Uebersetzung von Wellhausen's Prolegomena geschrieben hat; zu den Gegnern zählt Sam. Ives Curtiß in der Zeitschrift Expositor, Edersheim und Bissel. Wir geben einfach die Titel der betreffenden Schriften mit wenigen Bemerkungen. Prophecy and History in the Relation to the Messiah by A. Edersheim. Longmans, London 1885, XXIV, p. 392. Das Buch ist aus Vorlesungen für ein gemischtes Publikum entstanden, ist wohlgemeint, aber ohne einheitlichen Plan, zu kurz und zu verworren. Wer die Frage nicht schon anderweitig kennt, kann weder die Einwände der Gegner, noch die Widerlegung derselben durch den Verfasser verstehen. Ganz verfehlt sind die Kapitel über die nachexilischen Bücher und besonders über die deuterocanonischen Schriften. Das goldene Zeitalter der hebräischen Literatur soll mit Salomo abgeschlossen sein, nach dem Exil soll kein Schriftsteller sich zur selben Höhe erschwungen haben wie die Vorgänger. Darum sind Reuß und andere, welche manche Bücher nach dem Exil entstanden sein lassen, im Irrtum und brauchen nicht weiter widerlegt zu werden. Das Buch Jesus Sirach und das Buch der Weisheit stehen an Werth weit unter dem Buch der Sprüche und können unmöglich inspirirt sein. Edersheim bedenkt dabei nicht, daß nach diesen Grundsätzen auch andere nachexilische Bücher verworfen werden müssen. Noch ungereimter ist seine Behauptung von einer zunehmenden Entsittlichung Israels, von einem Abfall von den Tugenden der Vorfahren nach dem Exil. Ein Volk, das solche Opfer für seinen Glauben bringen konnte, das solche Verfolgungen geduldig ertrug, muß wahrhaftig vom Geiste Gottes beseelt gewesen sein. Edersheim verkennt all das; er weiß, daß die Juden den Heiland gekreuzigt haben; sie können nicht so plötzlich verkehrt worden sein, sondern man muß die Ursachen in der nachexilischen Zeit suchen. Die naheliegenden

Ursachen darf man natürlich nicht sehen. Das Buch enthält noch recht viel Halbwahres und Verkehrtes.

The Pentateuch; its Origin and Structure, by E. C. Bissel. London, Hodder. Auch dieses Buch ist keine streng wissenschaftliche Widerlegung und läßt ganz wichtige Punkte unberücksichtigt. Allerdings sind die hier bekämpften Theorien von der positiven Bibelforschung überhaupt noch zu wenig ins Auge gefaßt.

The Hebrew Feasts in their Relation to recent critical hypotheses concerning the Pentateuch by W. Green. Edinburgh. Die Feste der Hebräer sind von Wellhausen besonders ausführlich behandelt worden, um seine Theorie zu stützen, auch Reuß beruft sich mit Nachdruck auf die Widersprüche der heiligen Schrift in Betreff des Paschafestes. Es war daher wohlgethan, die Feste in einer Monographie zu behandeln, und die Einwände der Gegner zu prüfen. Kapitel 12 und 13 des Buches Exodus werden eingehend behandelt und der homogene Charakter ihrer Bestandtheile wird vertheidigt. Das Pascha ist ein Fest, das in Aegypten eingesetzt wurde und schon ursprünglich eine überwiegend heilsgeschichtliche Bedeutung hatte. Es wäre unerklärlich, warum gerade dieses und kein anderes Fest bereits in den ältesten angeblichen Quellenschriften eine Beziehung auf den Auszug aus Aegypten erhalten haben sollte.

History of Interpretation of Scripture. Bampton Lectures by Frederick Farrar. London, Macmillan 1886 LII, 554 p. Farrar ist auf mehr als einem Gebiete ein sehr fruchtbarer Schriftsteller, der sich sehr leicht die Resultate anderer Forscher aneignet und durch einen brillanten Stil den Mangel an Logik und gründlicher Kenntnis zu verdecken sucht. Er ist der englische Renan, nur bemüht er sich, seine Irrtümer mehr zu verhüllen durch eine pietistische Färbung. Obgleich sein Leben Jesu wohl das gefährlichste Gift enthält, unsern Heiland seiner Gottheit entkleidet und alles Hohe in den Staub zieht, d. h. die großen Gestalten in sentimental-pietistischer Gefühlsschwärmerei erscheinen läßt, so hat sein Buch doch in gläubig protestantischen Kreisen die größte Verbreitung gefunden. Es ist das eben ein Beweis, was das englische Publikum sich bieten läßt. Das Material, das der Verfasser bearbeitet, ist den bekannten Werken von Diestel, Siegfried, Merx und andern entlehnt, von Kenntnis katholischer Literatur ist keine Spur zu finden. Aber selbst von der protestantischen Exegese, ihren Wandlungen, von den verschiedenen Schulen und den Grundsätzen, welche dieselben leiten, gewinnen wir kein klares Bild. Dagegen findet man bei Farrar lange Tiraden über die Segnungen der Reformation, der von derselben erstrittenen Gewissensfreiheit, der Freiheit der Forschung u. s. w. Farrar scheint nicht zu ahnen, daß gerade der strenge Calvinismus und der orthodoxe Lutheranismus den Geist in Fesseln geschlagen und durch ihren Dogmatismus den Unglauben und Deismus hervorgerufen haben. Wissenschaftlichen Werth hat obiges Buch absolut nicht, wohl aber liefert es eine Blumenlese der sonderbarsten Einfälle. Wir geben als Beispiel hier einen hermeneutischen Kanon des Verfassers, der merkwürdig genug in Frageform vorgebracht wird: „Ist es nicht eine absolut klare und einfache Regel, daß irgend eine Stelle, welche etwas lehrt, oder zu lehren scheint, das nicht

im Einklang steht mit der Liebe, der Freundlichkeit, der Wahrhaftigkeit und Reinheit des Evangeliums, Gottes Botschaft an uns Menschen nicht sein kann, obgleich es ganz klar in der Bibel steht?" Noch deutlicher spricht er sich an einer andern Stelle aus: „Eine Wahrheit, so deutlich sie auch in der Bibel stehen mag, ist keine Wahrheit des Evangeliums, wenn sie der Milde der Predigt Christi widerspricht." Der Verfasser ist zu gedankenlos und unlogisch, um die Widersprüche, in die er sich durch solche Sätze verwickelt, zu sehen. Alle die Stellen, welche von der strafenden Gerechtigkeit Gottes sprechen, müssen, wenn Farrar konsequent sein will, verworfen werden als Mißverständnis der Lehre Christi, und weil die heiligen Schriftsteller diese strengen Sätze Christo selbst in den Mund legen, so sind sie außerdem Verdreher der göttlichen Botschaft und Fälscher. Wenn selbst das klare und deutliche Schriftwort keine Geltung mehr hat, dann ist das subjektive Gefühl die höchste Norm. Jeder fromme Leser der Schrift scheint nach dem Verfasser eine persönliche Unfehlbarkeit durch den besondern Beistand des heiligen Geistes zu erlangen. Doch genug über dieß anmaßende Buch mit seiner gespreizten Rhetorik.

The Cambridge Bible, for Schools and Colleges, edited by J. J. S. Perrowne. The University Press, Cambridge. Dieses recht nützliche und praktische Unternehmen, die einzelnen Bücher des alten und neuen Testamentes in solcher Weise und mit erläuternden Anmerkungen und Einleitungen herauszugeben, verdiente auch von uns Katholiken nachgeahmt zu werden; es würde gewiß das Studium der Schrift fördern, auch unter den gebildeten Laien. Die Einleitungen sind knapp und orientiren vollständig; die Anmerkungen fassen Schüler höherer Klassen und Gebildete, welche Exegese nicht als Spezialfach gewählt, ins Auge, und enthalten oft viel mehr und viel Besseres als manche in England erschienene große Kommentare. Die Namen der Bearbeiter Cheyne, Perrowne, Kirkpatrick, Plumptre bürgen dafür, daß man gute Arbeiten erhält; das Werk schreitet rüstig voran. Die Besprechung der alttestamentlichen Kommentare von Ellicott behalten wir uns für später vor.

The Expositor by W. Robertson Nicoll, London, Hodder, ist nebst dem Journal of Philology in Cambridge die einzige Zeitschrift, welche streng wissenschaftliche Artikel über Exegese bringt. Die andern recht zahlreichen Monats- und Quartalschriften öffnen ihre Spalten für populäre Abhandlungen und Recensionen. Der gegenwärtige Jahrgang des „Expositor" enthält viele textkritische Bemerkungen meist mit Berücksichtigung der revidirten Bibelübersetzung. Man fängt auch hier an, den massorethischen Text aus den alten Uebersetzungen zu berichtigen. Leider findet sich auch in dieser Zeitschrift manches minder Wichtige, das für eine exegetische Zeitschrift nicht paßt und pietistische Färbung hat.

Ditton Hall in England. Athanasius Zimmermann S. J.

Die Reformvorschläge für die englische Staatskirche. Es muthet einen seltsam an, wenn man in englischen Geschichtswerken die beredten Lobsprüche für die Staatskirche liest, und daneben die neuesten Vorschläge einer gänzlichen Reform stellt, welche von eifrigen Anhängern

dieser Kirche ausgehen. Während viele in der engen Verbindung und dem Schutze des Staates die Heilmittel für alle Schäden der Kirche suchen, behaupten andere, die Trennung vom Staat sei unumgänglich nöthig, ehe überhaupt nur eine Verbesserung angestrebt werden könne. In einem Aufsatz des British Quarterly Review von letztem April wird richtig ausgeführt, daß die Konservativen wohl nie die Hand zu Reformen bieten würden, daß ihr einziges Interesse bei Erhaltung der Staatskirche darin läge, die Stimmen des Klerus bei den Wahlen zu erhalten, und daß sie für diesen Zweck denselben in seinem Besitz und seinen Vorrechten beschützen würden, während die Liberalen keine Reform, sondern Abschaffung der Staatskirche anstrebten. Von der Regierung ist keine geistige Erneuerung der englischen Kirche zu hoffen, ebenso wenig von den Bischöfen und den reichbesoldeten höheren Geistlichen, die äußerst konservativ sind, d. h. ihre fetten Pfründen behalten wollen; die Laien sind uneinig über die Ziele und die Mittel der Reform. Während einige den Laien größeren Einfluß auf Kirchen-Angelegenheiten gestatten wollen, verlangen andere größere Freiheit und Unabhängigkeit für den Klerus.

Wir theilen im Folgenden eine Reihe von Reformvorschlägen mit, welche sich im „Liberator“ finden. Die einzelnen Forderungen sind das beredteste Zeugnis der chaotischen Verwirrung in der Hochkirche: 1) Verbot von Verkauf des Patronats und des Präsentations-Rechts; Recht des Vetos gegen die Ernennung von Seite der Gemeinde. 2) Vermehrung der Zahl der Bischöfe, Erhöhung ihres Einflusses (während andere Verminderung desselben beantragen) und vom Staat unabhängige Wahl derselben. 3) Ausschließung der Bischöfe vom Parlamente. 4) Abhaltung von allgemeinen und von Diöcesan-Synoden. 5) Bestellung eines Kirchenrathes zur Verwaltung kirchlicher Angelegenheiten. 6) Reform der Versammlung des Klerus (Convocation) und bessere Vertretung. 7) Verkürzung und Revidirung der Predigten. 8) Abschaffung der Uniformitätsakte. 9) Milderung in der Unterschriftsakte. 10) Abschaffung oder Aenderung der Bestimmungen über öffentliche Disziplin und Gottesdienst. 11) Geistliche Gerichtshöfe für geistliche Angelegenheiten. 12) Ein verbessertes Gerichtsverfahren gegen Kleriker, die sich vergangen. 13) Erneuerung der Kirchen-Disziplin. 14) Sicherstellung und Beförderung des Kuratklerus. 15) Revision und Gleichstellung der geistlichen Einkünfte. 16) Pensionirung der altersunfähigen Kleriker. 17) Reform der Kathedralen. 18) Erhöhung des Einflusses der Kirche. 19) Revidirung der Kirchengebühren. 20) Aenderung betreffs des Zehnten. 21) Verkauf des Pfarrlandes. 22) Ein Gesetz gegen Verschwendung des Kirchenvermögens. 23) Die Kirche solle offen sein. 24) Ernennung der Kirchenvorsteher durch die Gemeinde. 25) Freier Zutritt der Nonconformisten zu den Kanzeln der Staatskirche und umgekehrt.

Gerade die letzte Forderung ist sehr radikal und würde, wenn durchgeführt, zur Verschmelzung der Staatskirche mit den Dissenters führen. Die Broad-Church-Partei geht jedoch noch viel weiter; sie will die Kirche nationalisiren, sie so weit und breit machen, daß sie alle ohne Rücksicht auf ihr Bekenntnis und ihre Grundsätze aufnehmen kann; die Kirche soll vom Priestereinfluß befreit sein. Die rührigsten von Allen sind noch immer die Ritualisten, welche die Oberhoheit der Krone in geistlichen

Angelegenheiten und die Gerichtsbarkeit der geistlichen Gerichtshöfe mit aller Energie bekämpfen; sie erblicken bekanntlich in der Trennung von Staat und Kirche das einzige Heil.

Bei aller Anerkennung des Eifers, der manche anglikanische Geistliche beseelt, können wir uns der Ueberzeugung nicht verschließen, daß die Religiosität und der Glaube im englischen Volke immer mehr im Niedergange begriffen sind, daß Indifferentismus und feine Sinnlichkeit in den höhern, rohe Genußsucht in den niedern Ständen im Wachsen sind, daß die vielen natürlichen Tugenden, welche das englische Volk besitzt, den Abgrund wohl äußerlich verdecken, aber die Kluft nicht ausfüllen. Diese Sucht nach Besitz und Comfort, welche so sehr alle idealen Bestrebungen in einer edel angelegten Nation verkümmert hat und noch verkümmert, fällt ganz besonders dem anglikanischen Staatskirchenthum zur Last, das die besten und idealsten Männer von sich stoßen muß und selbst in dem Streben nach irdischen Zielen aufgeht.

Ditton Hall. Athanasius Zimmermann S. J.

Die Umformung von Richter's Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechtes. Nach dem Vorworte von Kahl in der kürzlich von ihm veranstalteten achten Auflage des Werkes von Richter soll dasselbe nunmehr „den Charakter eines Lehrbuches abgestreift, dafür aber den zweifellos höhern Rang eines begehrten und unentbehrlichen Handbuches für Alle, welche eingehendere Aufschlüsse im Gebiete des gemeinen und particulären Kirchenrechtes zu erhalten wünschen, eingetauscht haben.“ So richtig das erstere ist, ebenso verfehlt ist die andere dem Werke nun zugedachte Zweckbestimmung. Aus den durch den Gang der Dinge bereits überholten maigesetzfreundlichen und katholikenfeindlichen Ausführungen, wie sie der gegen die Lehre und Disciplin der katholischen Kirche eingenommene „Neubearbeiter“ geliefert hat, kann kein Unparteiischer gewünschte Aufschlüsse über das Recht und die kirchlichen Institutionen der Katholiken erhalten. Doch auch abgesehen von diesem Uebelstande erweist das Buch sich unter dem wissenschaftlichen und besonders dem historischen Gesichtspunkte als höchst ungeeignet, dem Wißbegierigen zuverlässige Aufschlüsse zu ertheilen. Zum Beweise davon möge der Abschnitt über „die kirchlichen Genossenschaften“ (§§ 293 ff.) als Stichprobe dienen. In diesem Capitel erhält der Leser unter andern den Aufschluß, daß „der Orden der barmherzigen Schwestern im siebzehnten Jahrhunderte von dem hl. Franz von Paula gestiftet worden sei,“ während das Institut der barmherzigen Schwestern (einen Orden bildet es nicht) mit dem hl. Franz von Paula, dem Stifter des Ordens der Minimi, der im J. 1508 starb, nichts zu thun hat. Man liest, unter den seit der Reformation entstandenen Orden der regulären Cleriker sei „besonders der der Lazaristen zu erwähnen.“ Die Congregation der Lazaristen ist aber sowohl nach dem Willen ihres heiligen Stifters, als nach den ausdrücklichen Entscheidungen des apostolischen Stuhles und endlich auch nach den Grundsätzen des Kirchenrechtes kein Orden regulärer Cleriker, sondern eine kirchlich approbirte Versammlung in ordensähnlichem Verbande stehender Weltpriester.

Es wird behauptet, „die Congregation des hl. Philippus Neri" sei einfachhin eine von der „der Väter des Oratoriums" verschiedene. Allein den Namen „Väter des Oratoriums", welchen die Mitglieder der Congregation des hl. Philippus Neri vor den ihr außer Italien nachgebildeten Oratorien trugen, haben dieselben, sogar in ihrer griechischen Abzweigung, stets beibehalten. Es heißt, um anderes zu übergehen: aus C. 5 in Extrav. comm. de poen. V. 3 gehe hervor, daß „das Klostergelübde während des Lebens durch päpstliche Dispensation gehoben würde". Ein C. 5. in Extrav. comm. de poen. V. 3 gibt es nicht; außer dem Druckversehen liegt aber auch ein sachliches vor; denn im ganzen Corpus juris canonici gibt es keine Entscheidung, welche den Inhalt dieser apokryphen Gesetzesstelle aufweisen würde. Von „dem Rechte der Klosteroberen die Gelübde ihrer Professen zu irritiren", soll „das Gelübde des Eintrittes in einen strengen [soll heißen strengeren] Orden nach C. 18. X. de reg. eine Ausnahme bilden". Allein der Inhalt des betreffenden Cap. ergibt dieses keineswegs, da von einem solchen Gelübde nicht die Rede ist. Nach S. 1005 ist „die Kraft des votum solemne so groß, daß jede ihm zuwiderlaufende Handlung als nichtig betrachtet wird. Die clerici infirmorum des hl. Camillus von Lellis machen ein feierliches Gelübde de ministerio infirmis praestando und die Minimi des hl. Franz von Paula machen ein solches de perpetuis cibis quadragesimalibus. Sind die zuwiderlaufenden Handlungen auch bei diesen als „nichtig" zu betrachten? N.

Zeitschriften- und Bücher-Analekten. H. Hyvernat gibt nach koptischen Manuscripten der Vatikanischen Bibliothek und des Museum Borgianum in der Propaganda Akten der Märtyrer Aegyptens heraus. Der koptische Text ist von Uebersetzungen, Commentaren und Einleitungen in französischer Sprache begleitet. Es sind vom 1. Bande bis jetzt drei Hefte erschienen (E. Leroux, Paris).

— Ueber den Aufenthalt Petri in Rom handelt eine Arbeit von Guilleux in der Zeitschrift La Controverse et le Contemporain 1886, 1. Nach der Zusammenfassung der Beweismomente und der Kritik der gegnerischen Behauptungen kann der Verf. sagen, der römische Aufenthalt des Apostels müsse zu den bestbeglaubigten Thatsachen der Geschichte gerechnet werden, „soferne in Anschlag zu bringen sei, daß es sich um die Zeit der anfänglichen Grundlegung des Christenthums handle, eine Zeit, welche in Thaten aufging und nicht die Sorge auf sich nahm, der Nachwelt eine Geschichte zu hinterlassen."

— In dem neuen Werke von de Maulde Les Juifs dans les États français du saint-siège (Paris, Champion) wird auf Grund eines ausführlichen gedruckten und ungedruckten Beweismaterials dargethan, daß die Juden in Avignon und Venaissin sich wegen der Gerechtigkeit und Gunst der Päpste im Ganzen einer besseren Lage als in anderen Staaten erfreuten. Besonders bemerkenswerth ist die Protestation der Stände von Venaissin 1338 gegen die von den Päpsten der Judenschaft bewilligten Privilegien. Revue hist. 1886, Sept.-Octobre p. 113.

— A. Kautzsch bringt in der Theolog. Literaturzeitung 1886, Nr. 10 einen sicheren Beleg für die Aussprache des Tetragramms. Theodorets Nachricht (Quaest. XV. in Exod.: Καλοῦσι δὲ αὐτὸ Σαμαρεῖται μὲν Ἰαβέ, Ἰουδαῖοι δὲ Ἀϊά), daß die Samaritaner das Tetragramm Ἰαβέ ausgesprochen hätten, wird bestätigt durch eine samaritanische Schira (Lied). Hier steht nämlich der Name Gottes JHVH als Reimwort in einem Abschnitt, „in welchem alle mit Sicherheit zu lesenden Reime auf Segol ausgehen.“ Haben auch alle Neueren (mit Ausnahme Böttchers und Köhlers, die Jahwa sprechen) schon für Jahwè sich entschieden, so ist diese Bezeugung aus samaritanischer Quelle gleichwohl werthvoll.

— Die französische Regierung hat an der École des hautes études zu Paris eine neue Section für „Religionswissenschaft“ geschaffen, natürlich nicht für Religionslehrer im alten Sinne, sondern für historisches, vergleichendes Studium der Religionen. Die theologischen Facultäten sind unterdrückt; genannte Institution soll sie wahrscheinlich ersetzen, freilich in durchaus conträrem, kirchenfeindlichen Sinne. Die vergleichende Religionswissenschaft ist ein Lieblingskind des ungläubigen Zeitgeistes; sie gehört zu den Wissenschaften, welche, wie man gesagt hat, noch katholisch getauft werden müssen. Für 1886 wurden folgende Vorlesungen eröffnet: E. Havet über Geschichte der Anfänge des Christenthums, A. Réville über Geschichte der Dogmen, J. Réville über Geschichte der christlichen Kirche, A. Bergaigne über Religionen der Inder, Lefébure über Religionen Aegyptens, H. Derenbourg über semitische Religionsgeschichte, M. Vernes ebenso, Esmein über Geschichte des kanonischen Rechtes, Sabatier und Massebiau über christliche Literatur. Der Herausgeber der liberalen Revue historique, G. Monod, erklärt zwar, diese Section werde offenbar „von einem Geiste hoher Unparteilichkeit geleitet sein,“ aber er zeiht die Regierung eines Fehlers, daß sie keinem katholischen Gelehrten eine der genannten Katheder übergeben habe, Katholiken müßten ohnehin gegen eine Einrichtung Scheu tragen, welche den Schein einer „Schule für antikatholische Theologie“ doch nicht vermeide und welche sich wahrscheinlich aus Juden, Protestanten und Freidenkern rekrutiren werde; unter den zehn angeführten Professoren seien fünf Protestanten (Revue hist. 1886 Mai-Juni, S. 102).

— Anschließend an vorstehende Notiz notiren wir aus der katholischen Zeitschrift für Geschichte Revue des questions historiques die Beurtheilung der Schrift eines der obengenannten Professoren. Vernes lieferte eine neue, zweite Ausgabe seiner französischen Bearbeitung des holländischen Handbuches der Religionswissenschaften von C. P. Tiele u. d. Tit. Manuel de l'histoire des religions; esquisse d'une histoire de la religion; Paris 1885, Leroux. Dieses Buch trägt laut der angeführten Zeitschrift (1886 I. 327 eine „ausgeprägte Tendenz der religiösen Skepsis zur Schau“ und leistet dem Materialismus Handlangerdienste, was allerdings ebenso auf Rechnung des Verfassers wie des Bearbeiters fällt. Dabei ist es von einer so unwissenschaftlichen Parteilichkeit beherrscht, daß Vernes in der beigegebenen Bibliographie Werke, welche christliche Gesinnung verrathen, nicht einmal citirt: wer Geschichte der

Religionen studirt, muß sich zufolge seiner Anforderung von jedem positiven Glauben frei machen.

— Ein anderer aus den obigen zehn Vertretern der Section für Religionswissenschaft, E. Havet, veröffentlichte zwischen den Jahren 1871 und 1884 nacheinander vier Bände über „das Christenthum und seinen Ursprung" (Le Christianisme et ses origines. T. I. et II. L'Hellénisme. T. III. Le Judaïsme. T. IV. Le Nouveau Testament.). Mit diesem Werke setzt sich in der citirten katholischen Revue Paul Allard, der Verfasser der tüchtigen Geschichte der Christenverfolgungen, auseinander (1886 I. 585 ff). Sein Urtheil, durch reiche Citate begründet, ist vernichtend. Ueberall zeigt sich in diesem Werke ein „Fanatiker des Unglaubens, der im Christenthume nicht eine Thatsache erblickt, die er zu studiren hat, sondern einen Gegner, den er bekämpfen muß." Er verstößt im blinden Eifer gegen eine Reihe der offenkundigsten historischen Daten. Gegen diesen Nachweis seiner „Ignoranz auf kirchenhistorischem Gebiete" wird sich Havet nicht wehren können.

— Von J. Havet, einem Bruder des vorstehend Genannten, erschienen in der Bibliothèque de l'École des chartes 1885 n. 4. 5 nähere Mittheilungen über einen von Delisle entdeckten Codex von Homilien des hl. Augustinus aus dem Kloster Luxeuil. Die Hds., mit deren Altersbestimmung sich die Abh. fast ausschließlich beschäftigt, wurde im J. 669 beendigt; dies geht aus der in ihr enthaltenen Angabe hervor: apud coenubium Lussovium, anno duodecimo regis Chlotacharii [III.], indictione tercia decima.

— Den katholischen Gelehrten in Frankreich ist Mangel an Rührigkeit und Unternehmungslust nicht vorzuwerfen, und auch das Streben nach wissenschaftlicher Vertiefung nimmt bei ihnen in erfreulicher Weise Aufschwung. Auf dem letzten Congreß zu Rouen setzten die Vertreter der katholischen Interessen in der Normandie ein Comité für Apologetik ein, von welchem unter der Thätigkeit des Historikers Paul Allard, eines seiner Hauptmitglieder, die Anregung zu einem allgemeinen Congreß katholischer Gelehrten zu Paris für das kommende Jahr 1887 ausgegangen ist. In jener Versammlung von Rouen hielt Allard einen sehr bemerkenswerthen Vortrag über die Anforderungen der Gegenwart an die Wissenschaft der Katholiken und des Clerus. Er stellte u. A. die Frage, ob nicht allzuengherzige Federn katholischer Schriftsteller, welche die Bedeutung wahrer Wissenschaftlichkeit unterschätzten, mit dazu beigetragen hätten, daß sich in der modernen Welt das Vorurtheil festsetzte, als ob zwischen Glauben und Wissen ein Gegensatz bestünde. „Ich möchte daran erinnern, daß das Zeugniß, welches zu Gunsten der Religion z. B. durch die Geschichtsstudien abgegeben wird, um so mehr Gewicht hat, mit je unbefangenerer und freierer Gesinnung gearbeitet wird. Mit Baronius, mit Joseph de Maistre, mit Ozanam und Montalembert, mit dem gegenwärtig glorreich regierenden Papste, der so viel zur Beförderung und Wiederherstellung der geschichtlichen Forschung gethan hat, spreche ich es laut aus: „Die Kirche hat Nichts nothwendig als die Wahrheit!" Rev. d. quest. hist. 1886 I. 308.

— Behufs des „internationalen katholischen Gelehrten-congresses" für 1887 hat sich zu Paris eine Commission unter dem provisorischen Vorsitze des Mgr. d'Hulst, Rektor des Institut catholique, gebildet. Wir entnehmen einem von dieser Commission im Juni l. J. an unsere Ztschr. gelangten Circular, daß für die „historische Classe" des Congresses folgende Gruppen oder Sectionen gebildet und für die Vorarbeiten in Thätigkeit getreten sind: Vergleichende Religionswissenschaft (die wir an diesem Platze mit Wärme beglückwünschen) unter der Leitung von Abbé de Broglie; Bibelstudien, altes Testament unter Abbé Vigouroux; Kirchengeschichte unter P. De Smedt S. J.; christliche Archäologie unter Paul Allard. Die beiden anderen Klassen tragen die Bezeichnung Sciences philosophiques et sociales und Sciences exactes et naturelles. Bereits liegen auch schon Uebersichten der Stoffe vor, welche für die einzelnen Gruppen zu mündlicher oder schriftlicher Behandlung vorgeschlagen sind. Können wir aus dem kirchengeschichtlichen Schema einen Schluß ziehen, so sind die Fragen eminent dem Bedürfniß des gegenwärtigen Standes der katholischen Studien angepaßt und geeignet die Geister zur Abwehr der antikirchlichen Wissenschaft einigermaßen aufzuwecken. Es ist uns noch nicht in allweg klar, wie der internationale Congreß auf praktischem Wege die Ziele, von denen gesprochen wird, erreichen soll; jedenfalls sollte man die Ziele im Voraus nicht zu hoch ansetzen. Die Revue des questions hist. that aber gut daran, bei der Einführung dieses Projectes in ihren Leserkreis (1886 I. 653) an die goldenen Worte Leo XIII. zu erinnern, womit er neben dem Geist der Frömmigkeit und der Selbstentäußerung vom Clerus eine eifrige wissenschaftliche Bethätigung verlangte unter dem Hinweise auf die vergangenen glorreichen Leistungen der Kirche auf dem Gebiete der Studien. „Durch die That," sprach der Papst zu den Cardinälen am 2. März d. J., „muß man die alte lügnerische Anklage widerlegen, welche heute so oft wiederholt wird, als sei die Kirche der Wissenschaft feindlich und den Fortschritten derselben abgeneigt."

— Das längst herbeigewünschte „Register zu den Stimmen aus Maria-Laach" ist über Erwartung reich und detaillirt ausgefallen. Auf 333 Doppelkolumnen mit ökonomischstem Texte gibt es alphabetisch geordnet den Inhalt der beiden Serien „Die Encyklica 1884" und „Das ökumenische Concil", sodann der fünfundzwanzig ersten Bände der „Zeitschrift" und der vierundzwanzig Ergänzungshefte. Jenen beiden Serien ist die erste und kleinere Abtheilung des Registers gewidmet, den Zeitschrift- und Ergänzungsbänden die zweite Abtheilung mit neuer Paginirung. Beide Abtheilungen bringen an erster Stelle das Verzeichniß der Mitarbeiter und ihre Beiträge, an zweiter dasjenige der besprochenen Schriften, an dritter den Hauptbestandtheil, nämlich das Sach- und Namenregister. Das größte Verdienst um das Zustandekommen der mühseligen Arbeit hat der allzufrüh aus diesem Leben abberufene P. Karl Brischar S. J. († 1885 zu Rom). Jeder, der den allseitigen, zeitgemäßen und soliden Inhalt der „Stimmen" einigermaßen kennt, wird sich freuen, daß die im Zeitraume von nunmehr zwanzig Jahren durch unermüdlich

schaffende Kräfte angehäuften Beiträge vermöge des Registers jetzt bleibend nutzbarer geworden sind.

— Ueber das schwierige Thema der christichen Mystik handelt eine jüngst erschienene Schrift von P. Marcelino Gutiérrez, Augustiner in Valladolid (El misticismo ortodoxo en dus relaciones con la filosofia. Valladolid, 1886, De Gaviria 16°. 370 p.). Der Verf. versucht die Angriffe und Verdächtigungen, welche gegen den wahren auf dem Boden der Kirche wurzelnden ‚Mysticismus' erhoben wurden, dadurch zu widerlegen, daß er den Einklang der verschiedenen Gattungen von Erscheinungen in dem höheren Gebetsleben der Heiligen mit der christlichen Philosophie und den Offenbarungswahrheiten nachweist.

— Von Orti y Lara, dem bekannten Madrider Philosophen (das Wort hier in weiterem Sinne zu nehmen), erhielten wir eine neue, sechste Ausgabe seiner spanischen Schrift über Logik (Lógica. Madrid 1885 Campomanes. 8°. 541 p.). Dieselbe ist gegen früher bedeutend erweitert, hat aber immer noch den Charakter eines handlichen Buches für die Schule und den Selbstunterricht. Schon die vorausgegangenen Auflagen empfehlen sich dadurch, daß der Verf. sich mit großem Verständniß an Aristoteles anschloß und dessen ältere und neuere Commentatoren benutzte. Es überrascht nicht, in diesem Werke einem längeren Exkurs über die Kategorien von Krause zu begegnen, da in Spanien die Irrthümer dieses unseres Landsmannes einen so breiten Boden gefunden haben. Von dem gleichen Autor, dem Redacteur der verdienten Ciencia christiana, erschienen in ähnlicher Anlage Lehrbücher der Psychologie und der Ethik, auch eine „Einleitung zum Studium des Rechtes."

— „Die Papstwahlen von 1484 und 1492" hat Gymnasialprofessor Theod. Hagen zu Brixen in einem Programme des dortigen Vincentinum (Brixen 1885 Weger) einer kritisch-historischen Untersuchung unterzogen. Die Schrift dürfte allgemeinere Beachtung verdienen. Sie gründet sich auf die besten bisher zugänglich gemachten Quellen und geht auf neuem völlig selbständigen Wege in der Erforschung der Umstände des Pontificatbeginnes von Innocenz VIII. und Alexander VI. vor. Natürlich kommt das vielbesprochene Diarium Burchardi schon in seiner neuen von Thuasne veranstalteten Ausgabe zur Verwendung. Diese hat der Verf. früher in unserer Ztschr. ausführlich besprochen (1. Heft dieses Jahrg. S. 196 ff.). Wenn es auch keine erfreulichen Dinge sind, welche in der Schrift aufgedeckt werden, z. B. über die von Alexander VI. angewendeten Mittel um Papst zu werden, so ist es doch gewiß wünschenswerther, daß ein katholischer Forscher solche Vorkommnisse auf das Unparteilichste, wie es hier geschieht, behandele, als daß kirchenfeindliche Gelehrte diese Stoffe gleichsam als ihre Domäne occupiren und in ihrem Sinne ausbeuten.

— Die in dem Istituto austriaco di studii storici zu Rom thätigen Historiker haben im verwichenen und laufenden Jahre eine größere Zahl von Dokumenten aus römischen Archiven ans Licht gezogen, welche ihren eigentlichen Arbeitskreis nicht berühren, aber wegen der darin ent-

haltenen geschichtlichen Aufschüsse eine Bearbeitung und Veröffentlichung verdienten. Diese Dokumente läßt gegenwärtig der Director des Istituto, Th. von Sickel, in der römischen Zeitschrift Studi e documenti di storia e diritto herausgeben. Das jüngste Heft der Studi bringt einen Theil derselben, die beiden nächsten werden den übrigen Stoff, welchem erläuternde Commentare römischer Forscher sich anschließen sollen, enthalten. Sind die bisher veröffentlichten Urkunden (mit einer Bulle Benedikts IX. von 1037 beginnend) für die Lokalgeschichte Roms von Wichtigkeit, so werden die folgenden zum Theile zur Beleuchtung der Vergangenheit des Ducatus Romanus dienen.

— Von den Praelectiones juris canonici des im August vorigen Jahres verstorbenen römischen Professors Santi, auf deren erste zwei Bände wir oben S. 215 aufmerksam machten, liegen nun auch die drei folgenden Bände vor und bilden mit den beiden früheren einen vollständigen Commentar zu den fünf Büchern der Decretalen (tom. I. 438 pp.; tom. II. 296 pp.; tom. III. 398 pp.; tom. IV. 248 pp.; tom. V. 151 pp.). Santi hatte als Professor die Aufgabe, praktische Kanonisten zu bilden und die Studirenden in das jetzt geltende Kirchenrecht einzuführen. Demselben Zwecke dient selbstverständlich auch dieses Werk, in welchem er seine Vorlesungen der Oeffentlichkeit übergibt. Deshalb übergeht der Verf. das Veraltete, was im kirchlichen Rechtsbuche sich findet und verfolgt die Entwickelung des Kirchenrechtes bis in die neueste Zeit. Der gewöhnliche Bildungsgang der angehenden Kanonisten in Rom, wo erst nach Absolvirung eines meist zwei- bis dreijährigen Cursus der Philosophie und eines drei- bis vierjährigen der Theologie bei tüchtiger scholastischer Schulung ein eingehendes Studium des kanonischen Rechtes begonnen wird, berechtigte, ja nöthigte den Verf., viele wichtige Vorbegriffe, vorzüglich aus dem Naturrechte und dem öffentlichen Kirchenrechte bei seinen Zuhörern als bekannt vorauszusetzen. Leider werden Studirende des Kirchenrechtes in Deutschland vielfach erst genöthigt sein, diese Vorkenntnisse sich durch Privatstudium anzueignen. — Die historische Entwickelung mancher kirchlicher Einrichtungen und Rechtssätze hätten wir gerne wenigstens mit kurzen Zügen angedeutet gesehen, da eine solche Darstellung das Verständniß des jetzt geltenden Rechtes vielfach erleichtert. Im Uebrigen ist S.'s Methode durchaus wissenschaftlich; er geht in der Begründung seiner Lehren immer auf die Quellen des Rechtes zurück und zeigt sich wie im kanonischen, so auch im römischen Rechte und in der Literatur beider sehr gut bewandert. An seinen Citaten erkennt man, daß er sich vorzüglich an den klassischen Kanonisten gebildet hat; diese finden sich am Häufigsten citirt. Wir zweifeln nicht, daß das Werk in denjenigen Kreisen, für welche es geschrieben ist, jene wohlwollende Aufnahme finden wird, welche es vollauf verdient. Bd.

— In den „Historischen Aufsätzen, dem Andenken an G. Waitz gewidmet" (Hannover 1886 Hahn) befindet sich eine Arbeit von Paul Ewald, betitelt: Die älteste Biographie Gregors I. Der Verf. erörtert darin den wichtigen von ihm in dem Codex 567 saec. VIII. und IX. der Stiftsbibliothek zu St. Gallen gemachten Fund einer Vita Gregorii, welche

nach dem Zeugnisse des Diakons Johannes apud Saxones, penes Anglorum ecclesias, in Verbreitung war. Mehr als diese Spur und eine Anzahl von Excerpten bei Johannes beziehungsweise Paulus Diakonus besaß man bisher nicht. Leider ist das Erträgniß der neuen Biographie für die Kenntniß der Geschichte des Papstes selbst gar kein nennenswerthes, indem sich herausstellt, daß alle historischen Züge, die angeführt werden (und auch deren sind es verhältnißmäßig wenige), schon früher aus der Gregorbiographie des Johannes oder auch schon aus derjenigen des Paulus bekannt waren: aber wenigstens für die Geschichte der Verbreitung des Christenthums in England, welche der Papst angebahnt hatte, finden sich in der neuen Vita verschiedene Angaben, und sodann leistet sie die besten Dienste zur Kritik der beiden ebengenannten Biographen. Ewald verlegt den Ursprung der Vita mit Recht in die Zeit nicht bloß vor der Entstehung der Schrift des Paulus, sondern auch vor derjenigen der Aufzeichnungen des Beda Venerabilis über Gregor. Am Anfange des 8. Jahrhunderts verfaßte die Vita ein unbekannter Angehöriger des Klosters Streoneshalch (jetzt Whitby), ein Northumbrier. — Zu S. 41 mache ich den Zusatz, daß allerdings die besseren Codices zu Montecassino in der Vita Gregorii von Paulus Diakonus keineswegs den (offenbar erst später eingeschobenen) Passus über die Wunder des Papstes c. 23—28 bringen. Ebenso fehlt derselbe in einer Anzahl von anderen zuverlässigen Texten der nämlichen Biographie, die ich in verschiedenen Bibliotheken Italiens einsah. In den wahren Text des Paulus Diakonus gehören aber auch laut der Hdſ. nicht die Beziehungen auf Rom als Abfassungsort seiner Arbeit, wie z. B. das hac gleich am Eingange: Gregorius h a c urbe Roma, Migne P. L. 75, 41, Stellen, welche Fragen wegen der Aechtheit hervorgerufen haben, die nunmehr wegfallen müssen.

Grisar.

— Noch nachdrücklicher, als es bei uns Gregorovius und Grimm thaten, hat Ant. Palomes in einer Schrift, betitelt: C i v i l t a? (Palermo 1886 tip. d. Armonia) dem neuen K ö n g r e i c h I t a l i e n eine Reihe von Versündigungen gegen alte Denkmäler der Geschichte und Kunst vorgehalten. Er beschäftigt sich nicht speciell mit Rom, sondern mehr mit Palermo, wo ihm der Verkauf einer unschätzbaren historischen Sammlung von Silbersachen seitens der Municipalbehörde den Anlaß zu seiner entrüsteten Schrift darbot. Aber der Ueberblick über neuere Verschleuderungen und Unterschleife in verschiedenen Städten Italiens, wie Bologna, Parma und Perugia, den er beifügt, und die Nachweise, daß in vielen Fällen die unterdrückten Orden den durch Jahrhunderte treu gehüteten Stoff zu diesem vandalischen Vorgehen haben hergeben müssen, sind ein trauriges Blatt in der neueren Kirchengeschichte.

Berichtigung.

Zu S. 334 Zeile 6—10 füge ich verbessernd bei, daß in Loosborn's Schrift auf S. 139 die Schenkung der Kärnthnischen Güter angedeutet und auf S. 373 die Verleihung des Marktrechtes in Villach zu Gunsten des Bischofs von Lemberg angeführt ist. H. Weber.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie".*)

Nr. 29. 1886. Innsbruck, 30. Sept.

Bei der Redaktion eingelaufen seit 21. Mai 1886:

Adone, Aloysius, Synopsis canonico-liturgica rationali methodo concinnata. 4°. XIV, 606 p. Neapoli 1886. Ap. auctorem. Lire 16.—, M. 12.80.

Akademie, Christliche: 6—8.

Allegre, G., Impedimentorum matrimonii Synopsis s. brevis expositio ad usum seminariorum. 8. XII, 80 p. Parisiis & Marianopoli (in Canada) s. a. Roger & Chernoviz, Cadiaux & Derome.

Ambrosius: 6—9.

Archiv für kath. Kirchenrecht: 4. 5.

Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. Hg. von P. Heinr. Denifle O. P. und Franz Ehrle S. J. gr. 8°. I. Bd. 1—4. Heft; II. Bd. 1. 2. Heft. Berlin 1885. 86. Weidmann.

Baumgartner, Alexander, S. J., Göthe. Sein Leben und seine Werke. 2., verm. u. verb. A. 2. Bd: Die Revolutionszeit. Göthe u. Schiller. (1790—1805). 3. Bd: Deutschlands Nothjahre. Der alte Göthe. Faust. (1806—1832). 8°. XII, 468; XVI, 456 S. Freiburg i/B. 1886. Herder.

S. **Bonaventura,** Der Lebensbaum. Aus dem Lateinischen. Nebst einer Tafel in Lichtdruck. gr. 8°. VIII, 64 S. Freiburg i/B. 1886. Herder. M. 1.50.

Borch, Frh. Leop. von, Zur Absetzung des Königs der Deutschen. Entgegnung an Dr. O. Harnack. 8°. 24 S. Innsbruck 1886. Fel. Rauch.

Braun, Carl, S. J., Berichte von dem Erzbischöflich-Haynald'schen Observatorium zu Kalocsa in Ungarn über die daselbst in den ersten fünf Jahren ausgeführten Arbeiten. gr. 4°. 178 S. und 19 lithogr. Tafeln. Münster i/W. 1886. Aschendorff.

Bremscheid, P. Matthias von, O. Cap., Die sociale Bedeutung der kathol. Kirche. 8°. VIII, 136 S. Mainz 1886. Kirchheim. M. 1.20.

Brucker, J., S. J., La chronologie des premiers ages de l'humanité d'après la Bible et la science. (Extr. de *la Controverse et le Contp.*) 8°. 46 p. Lyon 1886. Vitte et Perrussel.

Brunengo, Giuseppe, S. J., La cronologia biblico-assira. Appendice all' *Impero di Babilonia e di Ninive* . . del medes. autore. Estr. dalla *Civ. catt.* 8°. 92 p. Prato 1886. Tip. Giacchetti. Lire 1.—

Bulletin critique: 10—17.

Bulletin eccl. de Strasbourg: 6—8.

Bulletino di archeologia cristiana del Commendatore Giov. Batt. de Rossi, Serie IV. Anno III: 4.

Centralblatt, Oesterreichisches Literarisches: 1—5.

---

*) S. die Note Heft 1, S. 221.

Chwolson, D., Syrische Grabinschriften aus Semirjetschie, hg. u. erklärt. Mit einer Tafel. (Mémoires de l'Acad. Imp. de St.-Pétersbourg, VII. série, tome XXXIV, No. 4). gr. 4°. 30 S. St.-Pétersbg 1886. Comm. de l'Acad. Imp.

Commer, Ernst, System der Philosophie. IV. (Schluss-)Abth.: Ethik. gr. 8°. IV, 222 S. Münster u. Paderb. 1886. Ferd. Schöningh. M. 3.20.

Correspondenz-Blatt f. d. öst. Clerus: 11—17; „Augustinus": 7—9.

Deharbe, Jos., S. J., Katholischer Katechismus f. d. Elementarschulen, zunächst f. d. mittlere u. höhere Klasse. 12°. XII, 120 S. Freibg i./B. 1886. Herder. M. —.30.

— —, Kleiner kathol. Katechismus f. d. untere Klasse der Elementarschulen. 16°. 56 S. Ebend. 1886. M. —.10.

Diefenbach, Johann, Der Hexenwahn vor und nach der Glaubensspaltung in Deutschland. gr. 8°. VIII, 360 S. Mainz 1886. Kirchheim. M. 6.—

Evels, F. W., Das Priesterhospiz Ein zeitgemäßes Wort an alle Freunde der christlichen Charitas. 8°. 32 S. Münster 1886. W. Niemann. M. —.50.

Evers, Georg G., Martin Luther. VIII. IX: Der Reichstag zu Worms im J. 1521. I. u. II. Abth. 8°. S. 305—808. Mainz 1886. Kirchheim. M. 4.40.

Eugippii Opera. P. II. Vita s. Severini. Rec. et commentario critico instr. Pius Knoell. (Corp. scriptt. eccl. latt. ed. Acad. Vindob. vol. XIV.) 8°. XIV, 104 p. Vindob. 1886. C. Geroldi fil. fl. 1.20; M. 2.40.

Fischer, Antonius, De salute infidelium. Commentatio ad theologiam apologeticam pertinens. 8°. 80 p. Essendiae ad Ruram 1886. Fredebeul & Koenen. M. 1.50.

Fromme's Kalender f. d. kathol. Clerus Oesterreich-Ungarns 1887. IX. Jahrg. Red. von Berth. A. Egger. hoch 16°. 294 Druck-S. u. 24 Bl. Schreibpapier. Wien, Carl Fromme. fl. 1.50.

Genocchi, Giov., Il mio viaggio in Oriente nell' autunno dell' anno 1885. Lettere famigliari. 16°. 306 p. Ravenna 1886. Tip. S. Apollinare.

Hammerstein, L. von, S. J., Edgar, oder Vom Atheismus zur vollen Wahrheit. 8°. VIII, 256 S. Trier 1886. Paulinus-Druckerei.

Handweiser, Literarischer, von Münster: 8—15.

Hartmann, Philipp, Repertorium Rituum. Uebersichtliche Zusammenstellung der wichtigsten Ritualvorschriften für die priesterl. Functionen. Neu durchgesehen u. vervollständigt. 5. Aufl. 8°. XVIII, 892 S. Paderborn u. Münster 1886. Ferd. Schöningh. M. 4.12.

Hipler, Dr. Franz, Die deutschen Predigten und Katechesen der Ermländischen Bischöfe Hosius und Kromer. (Fest-Schrift der Görres-Gesellsch.). gr. 8°. VIII, 180 S. Köln 1885. In Comm. bei J. P. Bachem.

Die Hirtentasche: 5—8.

Hüffer, Dr. Georg, Der hl. Bernard von Clairvaux. Eine Darstellung seines Lebens u. Wirkens. I. Bd: Vorstudien. gr. 8°. XVI, 246 S. Münster 1886. Aschendorff.

Jahrbuch, Historisches, der Görres-Gesellschaft: 3.

Il Santo di Padova. Dal sac. A. M. Locatelli: I, 6. II, 1.

Jostes, Dr. Franz, Die Tepler Bibelübersetzung. Eine zweite Kritik. 8°. 44 S. Münster i/W. 1886. Heinr. Schöningh.

Jungmann, Bernardus, Dissertationes selectae in historiam eccl. T. VI. 8°. 488 p. Ratisbonae. Neo-Ebor. & Cinc. 1886. Pustet. M. 4.30.

Jungmann, Joseph, S. J., Aesthetik. 3., vermehrte u. verbess. Aufl., in 2 Bd. I. Bd: Die ästhetischen Grundbegriffe. II. Bd: Die schönen Künste. gr. 8°. XX, 364; XXIV, 650 S. mit 4 Illustr. Freibg i/B. 1886. Herder.

Kirchenblatt, Salzburger: 21—37.

Kirchen-Lexikon von Wetzer und Welte, 2. A., Heft 44. 45.

Kolberg, Jos., Verfassung, Cultus und Disciplin der christlichen Kirche nach den Schriften Tertullians. 8°. 230 S. Braunsberg 1886. Huye's Buchh. (Emil Bender) M. 1.25.

Langer, J., Das Buch Job in neuer und treuer Uebersetzg nach der Vulgata, mit Berücksichtigung des Urtextes. 2. Ausg. 8°. XVI, 146. Luxemburg 1886. Druck von V. Bück.

Lehmkuhl, Aug., S. J., Compendium theologiae moralis. 8°. XXIV, 602 p. Friburgi Brisg. 1886. Herder.

Mark, David, Exhorten zunächst für die studirende Jugend auf die Sonn- u. Festtage des Schuljahres. I. Bd. 8°. 364 S. Brixen 1886. A. Weger. fl. 1.80.

Martin, Bischof Dr. Conrad, Kanzelvorträge. Gesammelt u. hg. von Dr. Christian Stamm. VI. Bd: Fastenpredigten. gr. 8°. 546 S. Paderborn 1886. Bonif.-Druckerei. M. 4.80.

Milaš, Dr. Nicod., Gli Apostoli Slavi Cirillo e Metodio e la verità dell' ortodossia. Prima versione dallo Slavo-Serbo per cura del Padre Savatia Knezevich. 8°. XXXII. 458 p. Trieste 1886. Tip. Aug. Levi & Co.

Mittheilungen d. Inst. f. öst. Geschichtsforschg: VII, 3; II. Ergzbd. 1.

Müller, Joh. Nep., Volks-Predigten. Hg. von Leonard Widemayr. II. Bd: Festtags-Predigten. 8°. XII, 580 S. Brixen 1886. A. Weger. fl. 2.40.

Natur u. Offenbarung: 5—8.

Neteler, Dr. B., Untersuchung der geschichtlichen und der kanonischen Geltung des Buches Judith. 8°. 38 S. Münster 1886. Theissing'sche Buchhandlung. M. —.50.

Nouvelle, La bonne — de Notre Seigneur J. Chr. 5 voll. 8°. 516, 1176, 1347 p. Paris 1885. Bray & Retaux. Fr. 35.—

Palatinus, Theodor, Heidelberg und seine Universität. 8°. VIII, 172 S. Freibg i/B. 1886. Herder.

Palmieri, Dominicus, S. J., Commentarius in epistolam ad Galatas. 8°. XX, 262 p. Galopiae (Gulpen prope Mastricht) 1886. Typ. M. Alberts & fill.

Palomes, Antonio, Civiltà? Memoria per la storia dei nostri tempi. 8°. 64 p. Palermo 1885. Tip. dell' *Armonia*. L. 1.50.

— — Re Gugliemo I e le monete di cuojo. 8°. 48 p. Palermo 1886. Tip. dell' *Armonia*.

Peuker, Wencesl. Jos., Sursum corda s. libellus precum et hymnorum in usum juventutis litt. studiosae. Ed. 2. emend. 24°. 164, 180 p. Reichenbergae 1885. Jannasch.

Polybiblion, p. litt. XXIII, 6. XXIV, 1. 2; p. technique XII. 6—8.

Probst, Dr. Ferd., Geschichte der katholischen Katechese. 8°. XII, 192 S. Breslau 1886. Franz Goerlich.

Quartalschrift, Theol.-praktische, von Linz: 3.

Religio, I. Félév: 38—52; II. Félév: 1—20.

Review, The Dublin, III. series, No. 31.

Revue de l'Église Grecque-Unie: 5—8.

La **Romenia** ed il pellegrinaggio francese della Salute. Estr. dagli *Annali di Lourdes* in Venezia. 8°. 78 p. Venez. 1886. Tip. dell' Inmacol.

Rossi, Jo. Bapt. de, De origine historia indicibus scrinii et bibliothecae Sedis Apostolicae commentatio. 4°. 134 p. Romae 1886. Ex typ. Vatic.

Rütter, Arnold, Die Pflanzenwelt im Dienste der Kirche. III. Th.: Die besten Altarblumen im Garten u. ihre Cultur u. Verwendg. Mit 110 Abbildgen. 8°. VIII, 174 S. Regensburg 1886. Pustet. M. 1.40.

Salzer, Dr. Anselm, Die Sinnbilder u. Beiworte Mariens in der deutschen Literatur u. lat. Hymnenpoesie des M.-A. Mit Berücksichtgg der patrist. Lit. Eine lit.-hist. Studie. (XX. Programm des k. k. Ober-Gymn. zu Seitenstetten.) 8°. XIV, 42 S. Linz 1886. Verlag des Gymnasiums Seitenstetten.

Schmid, P. Bernhard, O. S. B., Grundlinien der Patrologie. 2., vermehrte A. 8°. XII, 156 S. Freibg. i/B. 1886. Herder. M. 1.60.

Schnell, Eugen, St. Nicolaus, der hl. Bischof u. Kinderfreund, sein Fest u. seine Gaben. 6. (u. letztes) Heft. 8°. Brünn 1886. Benedict-Buchdr.

Schuster-Mey, Anhang zur Bibl. Geschichte: Die sonn- u. festtägl. Evangelien des Kirchenjahres. (Nach dem röm. Meßbuche.) 8°. 22 S. Freibg i/B. Herder. fl.—0.3

Sickenberger, Hermann Die Schöpfung u. ihre Urkunde, 2. Theil einer Einleitung in die Geschichte der Menschheit. Beil. zum Jahresber. der kgl. Realschule Freising 1885 86. 8°. 50 S. Freising 1886. Buchdr. Ant. Fellerer.

Simar, Dr. Hub. Theophil., Die Lehre vom Wesen des Gewissens in der Scholastik des XIII. Jahrh. Ein Beitrag zur Gesch. der Ethik. I. Th: Die Franciscanerschule. gr. 4°. 32 S. Freiburg i/B. 1885. Herder. M. 1.50.

Sion, Uj Magyar: 5. 6.

Stimmen aus Maria-Laach: 5—7.

Stöckl, Dr. Albert, Das Christenthum und die modernen Irrthümer. Apologetisch-philosoph. Meditationen. 8°. 500 S. Mainz 1886. Kirchheim. M. 4.80.

Studien u. Mitthlgen a. d. Bened.- u. Cist.-Orden: 1886, 3.

Tomcsányi, Lajos, S. J., A müvelt Europa tudósainak háromszázados tévedése. (Ein 300jähriger Irrthum der europ. Gelehrten — bezüglich des Verfassers der Imitatio Christi.) 8°. 22 S. Kalocsa 1886. Malatin Antal.

Weber, J., Katechismus des kathol. Kirchenrechts, mit Berücksichtigung des Staatskirchenrechts in Deutschland, Oesterreich u. der Schweiz. 2., verb. u. verm. A. 16°. VIII, 628 S. Augsburg 1886. B. Schmid.

Weiser, Frid., S. J., A katholikus iskolaügy Magyarországban. II. Literae authenticae, exhibentes origines scholarum Hungariae, quas .. viri cathol. condiderunt et dotarunt, reges apostolici confirmarunt .. notis illustratae. Fasc. III. p. I. 8°. XVI, 424, LVI p. Coloczae 1885. Franc. Holmeyer.

Wiedemann, Dr. Theodor, Geschichte der Reformation u. Gegenreformation im Lande unter der Enns. V. Bd: Die Gegenreformation v. d. westphäl. Friedensschlusse bis z. d. Josephinischen Toleranzedict. gr. 8°. 608 S. Prag & Leipz. 1886. Tempsky; G. Freytag. fl.6.—

Winterstein, Dr. Richard, Der Episcopat in den drei ersten christlichen Jahrhunderten 8°. 100 S. Leipzig u. Wien 1886. Töplitz & Deuticke.

Wolfsgruber, Dr. Cölestin. O. S. B., Die vorpästliche Lebensperiode Gregors des Grossen nach seinen Briefen dargestellt. 8°. 50 S. Wien 1886. Verlag des k. k. Schottengymnasiums.

Register

zum gegenwärtigen Jahrgange 1886 (Band X.).

Aegypten, Martyrer 746. Altägypt. Religion 216.
Aequiprobabilismus 328.
Afrika, Der Untergang der Kirchen Nord-A. im Mittelalter. Abh. 481.
Anselms Gottesbeweis 537.
Alexander VI, Cäsar Borgia und die Ermordung des Herzogs v. Biselli. Abh. v. Hagen 313. S. Burchard.
Allard über Christenverfolgungen 380. 748 bis.
Altenweisel J. Beitr. Rec. 171.
Alttestamentliche Dichtungen, Exegetisch-krit. Nachlese zu dens. Not. v. Bickell. II. Proverbien u. Job 205. III. Psalmen 355. IV. Prophetische Lieder u. Koheleth 546.
American Cath. Quart. Rev. 377*.
Anacletus oder Cletus 29.
Andreas im Kanon 30.
Apologie s. Duilhé, Gmeiner, Bosen. A. in Frankreich 748.
Apostel, Propheten, Lehrer im 1. Jahrh. 651.
Ashburnham Gf. von 2.
Assyriologie s. Brunengo.
Aubé L'église et l'état III. siècle 383.
Augustinus, Homilien 748.
Auszugsroute der Israeliten. Not. 350.
Avicenna 215.

Babylon s. Brunengo.
Bamberg, Geschichte s. Looshorn.
Barnabasbrief, sein Verhältniß z. Didache 656.
Bellarmin üb. das Verhältniß der ökum. Synoden z. Papste 67. 70. 89. 103.
Bethesda 324.
Bhagavadgitâ 216.
Bibel Ausg. v. Desclée 219. S. Cornely, Exegese, Inspiration.
Bibliotheca Mariana S. J. von Sommervogel 377*.
Bickell Beitr. Rec. 342. 512. Not. 205. 208. 355. 546. 557. Ueber Liturgie 14.
Biederlack Beitr. Rec 326. Not. 375. 376.
Bischöfe s. Episkopen.
Biselli, Herzog v., s. Alexander VI.
Bissel 741.
Blötzer Beitr., Abh. 67.
Böhmen s. Kirchenschließung. Vatikanische Berichte.
Boleyn A. s. Heinrich VIII.
Bologneser Universität, Ursprung 708.
Bonaventurae S. opp. 382.

Borgia Cäsar, Mörder s. Bruders? 202. B., Juan de 203. Rodrigo 203. S. Alexander VI.
Bossuet über Fenelon's Verurtheilung 377*.
Braunau s. Kirchenschließung.
Broglie de, hist. des religions 378.
Brucker J. üb. Inspiration 148.
Bruder Ad. üb. Rudolf IV. 220.
Bruder P. A. Beitr., Rec. 167.
Brüll s. Bosen.
Brunengo Babilonia e Ninive 379.
Bruno Giordano 382. 383.
Bucceroni De B. Virg. Maria 377*.
Burchards Diarium hg. v. Thuasne Not. 196. 313.

Canon Gelasii papae s. Meßkanon.
Capello Franz 317. C. Paul 314.
Carafa Carlo 723 ff. 735.
Carthago Erzbisthum 481.
Casus conscientiae his temporibus accommodati 215.
Chalcedonense Concilium, Verhältniß zum Papste 70 ff. Berufung 71. Bestätigung 86.
Charfreitagsfeier römische, Not. 737.
Chlodwig, Schreiben Anastasius II. 381.
Christenthum, sein Ursprung s. Pawlicki.
Christenverfolgungen s. Allard.
Clemens V., Regesten 218.
Commemoratio vivorum et mortuorum 29.
Communicantes 24.
Computistische Literatur 572.
Concilien ökum. s. Synoden.
Cornely Introductio in s. script. rec. 342.
Cosmas archiep. Africanus 482.
Costa-Rossetti Beitr., Rec. 521.
Cursus script. s. auctoribus Cornely, Knabenbauer, de Hummelauer, aliis s. Cornely, Knabenbauer.
Czentár Beitr., Rec. 336.

D'Adda 686.
De Cara üb. vergleichende Sprachforsch. 378.
De Maria 567.
Denifle, üb. Universitäten des Mittelalters rec. 700.
De Rossi üb. Porcaro 378*; üb. Martyrol. Hieron. 380; Liturgisches Document 737.
Desclée 219.
Deutsch-Ordens-Staat 715.
Dichtungen des A. T. s. Alttestamentl. Dichtungen.
Didache s. Lehre.
Dies irae 719.
Doctrina apost. s. Lehre.
Döllinger üb. Verhältniß der Concilien z. Papste 90.
Dorothea v. Montau s. Septililium.
Douais, Practica inquisitionis 382.
Dreher Religionslehre 372.
Dreißigjähriger Krieg, Ursprung s. Kirchenschließung.
Dressel üb. belebten u. unbel. Stoff rec. 168.
Duchesne Liber pontif. 219; üb. Martyrol. Hieron. 380. S. Vornicänische Väter.
Duhr Beitr., Abh. 677.
Duilhé üb. Apologie 379.

Edersheim 741.
Ehrle Beitr., Rec. 700.
Eliu s. Job.
England, exeget. Studien Not. 739. Die Reformvorschläge für die engl. Staatskirche, Not. 743. Engl. Kirche im 17. Jahrh. s. Petre.
Episkopen und Diakonen im 1. Jahrh. 652.
Eschatologie der Didache 639. 654.
España sagrada 380.
Evangelienharmonien, Ueber, Abh. von Pesch Chr. I. 225 (1. die ältesten Evangelienharmonien 226. 2. die E. des Mittelalters 238). II. Abh.: Die E. seit dem 16. Jhh. 454. Grundsätze, die zu befolgen sind 459. Jansenius Corn., Lamy, Calmet u. A. 462. Chronolog. Charakter des Lucasevangelium 467. Chronologie des Lebens Jesu, Osterfeste 473. Reisen des Herrn 476. Uebersicht 478.
Evangelium das, der Didache 643.

Evangelien s. Litzinger, Keppler, Papyrusevangelium.
Ewald P. 751.
Exegese s. Bibel, Evangelium, Evangelienharmonie, Alttestam. Dichtungen, Septuaginta, Israeliten, Job, Lukas, Thessalonicherbrief; Schanz, Bickell, Litzinger, Keppler, Cornely, Knabenbauer; Kritik, England und Exeget. Studien.
Expositor, The 743.

Falloux de, Gf. 378*.
Farrar 742.
Fasten in der Didache 680.
Fenelon s. Bossuet.
Fenstersturz in Prag 413.
Ferdinand II. 410. 412. 416. S. Vatik. Berichte.
Forbes-Leith s. Stuart.
Freimaurerei französ. Literatur üb. F. 569. Grade der F. 570.
Friedenskuß 33.
Friedmann über A. Boleyn 383
Frins Beitr., Abh. 577.
Fürwahrhalten s. Glaubensakt.
Funk F. X. üb das Verhältniß der ökum. Synoden z. Papste 67 ff.

Gallische Kirchen, Ursprung 380.
Geheimnisse s. Mysterien.
Gelasius I. unächter Brief 381. S. Meßkanon der röm. Kirche.
Gelehrtenkongreß, internationaler 749.
Gelübde, üb. die Solemnität der G., lat. Abh. von Nilles 245. I. Vorbemerkungen üb. den Unterschied zwischen einfachen u. feierlichen G. und üb. das Wesen des Ordensstandes nach dem alten und dem neueren Rechte 245. II. Das Wesen der Feierlichkeit der G. 258. Wirkungen der Feierlichkeit, Erklärung Leo XIII. 267. Zusammenfassung 275. — S. 572.
Generatio aequivoca, spontanea 170.
Geologie 217.
Gerlach's Kirchenrecht rec. 526.
Gesetz, ewiges u. s. Beziehung z. Sittlichkeit 578.
Gindely 723
Glaubensakt, Ueber freies und unfreies Fürwahrhalten mit Bezug auf den G. Abh. v. Pesch C. 36.
Gnade und Tugend, üb. Vermehrung und Verlust ders. Abh. v. Limbourg 277.
Gott, Lehre von G. s. Piccirelli. Gottesbeweise 533. 537. Göttliches Wissen 535. Göttliches Mitwirken 537.
Granderath Beitr., Abh. 497. 595.
Green 742.
Gregor I. älteste Biographie 751. G. Liturgie s. Meßkanon d. röm. Kirche.
Gregor XIII. 732.
Griechen s. Schisma.
Griechischer Ritus, Uebergang zu demselb. Not. 374.
Grisar Beitr., Abh. 1. Rec. 716. Not. 722. 737. 751.
Gymnasien s. Religionsunterricht.

Habakuk 551.
Habitus, Ueber Vervollkommnungsfähigkeit des H., Abh. v. Limbourg 107. (1. Die subjective Verstärkung des natürlichen Habitus 108; 2. Die objektive Vermehrung des natürlichen Habitus 126. a) die intellectuellen H. 126. b) die H. des Strebevermögens 136. 3. Verminderung und Verlust des natürlichen H. 139.) — Eingegossene Tugenden, vgl. die Abh. von dems. Ueber Vermehrung und Verlust der Gnade und Tugend 277. — Von dem Wirken des natürl. u. des übernat. H. Abh. von Limbourg 603 (Wirken des nat. H. 604; des übernat. H. 613).
Hagen Beitr. Abh. 313. Not. 196. Ueber Papstwahlen 750.
Hahn P. üb. d. hl. Theresia Not. 376.
Hammerstein üb. Staat u. Kirche 379*.
Harnack üb. d. Doctrina apost. 630.
Havet E. üb. Religionswissenschaft 748.
Heggen Beitr. Rec. 531.
Heiliger Stuhl, Der, u. d. ök. Synoden, s. Synoden.
Heinrich II. Kaiser 333. 335.

Heinrich VIII. v. England u. A. Boleyn 383. Luther üb. s. Eheproceß 384.
Helfer Beitr. Rec. 692. Not. 365.
Hergenröther Card. üb. Verhältniß der Concilien z. Papste 69 90. Regesten Leo X. 218.
Hermas, sein Pastor, Verh. z. Didache 656.
Herz-Jesu-Andacht, Zur Gesch. ders. Not. 373.
Hipler s. Septililium.
Hugenotten s. Lettenhove.
Hummelauer v, Beitr. Not. 350.

Jakob II. v. England s. Petre.
Janssen Gesch. d. deutschen Volkes 68.
Janus üb. das Verhältniß der Concilien z. Papste 68.
Jehova 747.
Jesu, Chronologie des Lebens J. s. Evangelienharmonie.
Jesuiten in England im 17. Jhh. s. Petre.
Innocenz VIII. s. Burchard.
Innocenz X1. 683.
Inquisitionis haer. pravitatis Practica 382.
Inquisitionsdecret, unedirtes, betr. griech. Ritus 374.
Inspiration, Die neuesten Controversen über J. Abh. von F. Schmid 143. II. Eine freiere Theorie üb. Inspiration 143. III. Einige Gedanken üb. Textkritik 159.
Job, Beiträge z. Erklärung des Buches J. Abh. 418. 1. Job's Klagen. 2. Die Reden Eliu's. Der ursprüngl. Septuagintatext des Buches Job. Not. 557. S. ältest. Dichtungen.
Johannesevangelium s. Schanz.
Isaias 546.
Isidor von Cordova 381.
Israelitischer Auszug aus Aegypten. Not. 350.
Istituto austriaco 750.
Juden in Avignon 746.

Kahl u. Richter 745.
Kanon s. Meßkanon.
Kanon. jüd. der hl. Schrift 344.
Katechese und Predigt 4.—6. Jahrh. 376.
Kayser üb. Kirchenhymnen II. rec. 717.
Keppler üb. Johannesevangelium rec. 180.
Kirchenhymnen s. Kayser.
Kirchenrecht s. Santi, Scherer, Hammerstein, Gerlach, Nilles.
Kirchenschließung, Die, zu Klostergrab u. Braunau. Abh. v. Svoboda 385. Die Vorgänge in Kl. 386. Die Vorgänge in Br. 392. Quellen für d. Rechtsfrage 417.
Kleutgen J. üb. den Glaubensakt 37 ff.
Klopp O. üb. Petre 678.
Klostergrab s. Kirchenschließung.
Knabenbauer Beitr. Abh. 418. Sein Commentar zu Job rec. 512.
Köhler über Scherer 216.
König, Lehrb. d. Religion f. Gymnasien 370.
Körper, Erhebung u. Schweben ders. 379*.
Koheleth 554.
Kommuniongesang 34.
Krawutzki üb. die Doctrina apost. 630.
Kritik des Bibeltextes 159. 346; s. Bickell.

Lämmer H. Beitr. Rec. 714.
Lagarde de 347.
Lamormaini 724. 727.
Laßberg v., Beitr. Rec. 526.
Lauda Sion 719.
Lehnkuhl, Beitr. Not. 564.
Lehre der 12 Apostel, Die, eine Schrift des 1. Jahrh. Abh. v. München 628 (A. Innere Gründe 630. B. Verhältniß zu anderen Schriften 656. Zusammenfassung: Die aufgefundene Doctrina apost. als Sittenspiegel und Kirchenordnung v. Jerusalem im 1. Jahrh. C. Aeußere Zeugnisse 673.
Leo der Gr. 71 ff.
Leo IX. 480. 488.
Leo X. s. Hergenröther.
Leo XIII. für die Philosophie des hl. Thomas 568; üb. d. Wissenschaft 749; üb. Kirche u. Staat 529. 379; für Nordafrika 481.

Lettenhove de, Kervyn, Les Huguenots 383.
Liberalismus kath. 378*.
Liber censuum 495.
Likowski üb. ruthen. Kirche rec. 184.
Limbourg Beitr. Abh. 106. 277. 603.
Literarischer Anzeiger 221. 381*. 573. 753.
Liturgie, gregorianische s. Meßkanon. Liturgisches Gebet 376.
Litzinger üb. Lukasevangelium rec. 180.
Lobkowitz, Zdenek Popel v., 723.
Logik 521. S. Orti y Lara, Satolli.
Lohelius 387.
Lohmann üb. Evangelienharmonie 225.
Looshorn Gesch. des Bisth. Bamberg rec. 331. 752.
Lukasevangelium s. Litzinger; Evangelienharmonie.
Lugo de, üb. den Glaubensakt 46.
Lutherfeier, Ein Nachklang der L. in der engl. Literatur. Not. 571.
Luther üb. Heinrichs VIII. Ehe 384.

Mach, Lehrb. d. Religion für Gymnasien 370.
Maçonnerie pratique 569.
Majestätsbrief 397. Beziehung dess. zu prot. Kirchenbauten 401.
Marcian, Kaiser 72 ff.
Maria s. Bibliotheca; Bucceroni.
Marienwerder Joh. 714.
Martinitz 723. 726.
Martyrologium Hieronymianum s. Duchesne.
Mathias Kaiser 403.
Maurus über Prädetermination 213.
Meinung, gute 330.
Melitonis Clavis 381.
Meßkanon, der kürzlich veröffentlichte älteste M. der röm. Kirche, Abh. v. Grisar 1.
Meyer Institutiones juris nat. I. rec. 336.
Moral s. Casus, Aequiprobabilismus, Schwane, Probabilismus.
München, K. Beitr. Abh. 629.
Mysterien, Ueber die Existenz v. M. I. Abh. v. Granderath 496 (Bestimmung des Themas 500. Erste Frage 500. Zweite Frage 506). II. Abh. 595 (Dritte Frage: Möglichkeit der Offenbarung von M.).
Mystik christliche 750.
Mythen religiöse 378.

Naturforschung u. Naturphilosophie s. Dressel, Schwertschlager, Pesch Tilmann.
Naturrecht s. Meyer.
Neubauer 740.
Newmann Card. üb. Inspiration 147.
Nilles Beitr. Abh. 245. Rec. 184. Not. 745. Ueber Selectae disputationes 572.
Noldin Beitr. Rec. 171.
Nothhelfer, die hl. vierzehn, 380*.

O'Conor C. 2
O'Connor H. 571.
Offenbarung, Ueber Möglichkeit der O. von Mysterien. Abh. v. Granderath 595.
Ordo Rom. I. u. Charfreitagsfeier Not. 737.
Organismen s. Dressel, Schwertschlager.
Orti y Lara 750.

Pailloux üb. den salomonischen Tempel 379.
Palomes Ant. 752.
Papstwahlen 1484, 1492 750.
Papyrusevangelium 208.
Pariser Universität, Ursprung 706.
Pastor Gesch. der Päpste 379*.
Pastoraltheologie s. Roder. Pastoraltheologische Schriften von Probst. Not. 375.
Pataki Joh. 374.
Pawlicki üb. d. Ursprung des Christenthums rec. 162.
Pecci Card. üb. Prädetermination. Not. 209.
Perrowne 743.
Pesch Chr. Beitr. Abh. 36. 225. 454.
Pesch Tilm. üb. „Welträthsel" rec. 171.
Petersburg, römisch-kath. Akademie daselbst. Not. 571.
Petre P., Die Anklagen gegen P P., Staatsrath Jakobs II. I. Abh. v. Duhr 677.
Petrus in Rom 746.

Petrus v. Osma 382.
Piccirelli De Deo rec. 531.
Pieper A. 727.
Pitra Card. 381.
Porcaro Stef. 378*.
Prädetermination s. Maurus, Pecci, Thomismus.
Präfation 3.
Prag, Protestantismus daselbst im 17. Jhh. 735.
Prediger s. Koheleth.
Predigt 4.—6. Jahrh. 376.
Priscillian s. Schepß.
Probabilismus 328.
Probst Ferd., vier pastoraltheol. Schriften. Not. 375. Liturgisches 14.
Propheten in der Didache 632 ff. Prophetische Lieder 547.
Protestantismus gegenüber der kath. Kirche s. Bosen. Protestantisirung Böhmens vor Ferdinand II. 722.
Proverbien s. Alttest. Dichtungen.
Pulcheria hl. 72 ff.

Ranke üb. Petre 678.
Raskol s. Schisma.
Rath u. Pflicht in der Didache 638.
Rattinger Beitr. Abh. 481.
Rechtsphilosophie s. Meyer.
Reformation kath. in Böhmen 405.
Religionsunterricht, Zur Frage üb. den R. an d. Gymnasien. Not. 365. Neue Handbücher ebd.
Religionswissenschaft vergleichende 747; s. de Cara, Broglie.
Richters kirchenrechtl. Lehrbuch, Umformung dess. Not. 745.
Roder P., Ueber eine Beurtheilung von R.'s Considerationes in usum sacerdotum Not. 564.
Rothes Meer, Durchzug Not. 350.
Rudolf II. Kaiser 394.
Rückfällige, Lossprechung ders. 330.
Rumänisch-kath. Provinzialsynode 1882 380*. Rum. period. Literatur 216.
Ruthenische Kirche s. Likowski.

Sabatier üb. die Doctrina apost. 628.
San de, üb. die hl. Theresia. Not. 377.
Santi Jus canon. 215. 751.
Sanuto Marino 314.
Satolli In summam s. Thomae I. rec. 189. Enchiridion . . . Logicae rec. 194.
Sayce 740.
Schäfer B. Beitr. Rec. 321.
Schanz Commentar zu Johannes rec. 321.
Schegg 514.
Schepß, Priscillian, Ein neuaufgefund. lat. Schriftsteller rec. 716.
Scherer's Kirchenrecht 216.
Schisma, Das, innerhalb des griechischen Schisma's. Not. 569.
Schmid Franz, Beitr. 142.
Schneider üb. den neueren Geisterglauben rec. 540.
Schottland, Glaubensabfall 204.
Schulte v., üb. Verhältniß der Concilien z. Papst 85.
Schwane Allg. Moraltheologie rec. 326.
Schwertschlager üb. Entstehung der Organismen rec. 168.
Seisenberger Beitr. Rec. 180.
Seminarien für Böhmen 733.
Septililium b. Dorotheae Montoviensis ed. Hipler rec. 714.
Septuaginta 557.
Sequenzen 717. 720.
Servus Dei 18.
Sickel Th. von 751.
Sintflut 218.
Sittlichkeit, Zur Philosophie der S. I. Abh. v. Fries 577. Thema 578. Erste Frage üb. den Begriff der S. 578 ff.
Slawata 723. 726.
Solemnitas votorum, De juridica v. solemnitate. Abh. v. Nilles 245.
Sommervogel s. Bibliotheca.
Spaniens Universitäten 377*.
Spanien s. España.
Spielmann F. Beitr. Rec. 717.
Spiritismus s. Schneider.
Staat u. Kirche s. Hammerstein, Leo XIII.
Stabat mater 719.
Stationsmesse 737 ff.
Stimmen aus Maria-Laach Register 749.
Stöckl über Religionsunterricht 365.
Stoff s. Dressel.
Stowe-Missal 1.

Straub Beitr. Not. 209.
Stuart Maria, Quellen von Forbes-Leith Not. 204.
Studia biblica 739.
Suarez 42. 523. 531. 533.
Suez, Isthmus von, u. Bibel Not. 350.
Svoboda Beitr. Abh. 385.
Symmachus Papst, unächter Brief 381.
Symon Dr. 571.
Synoden ökum., Der h. Stuhl u. die ök. S. des Alterthums, Abh. v. Blötzer 66.

Taxil Leo 569.
Tempel Salomons s. Pailloux.
Terriesi 687.
Tetragramm 747.
Theresia hl. und die Pathologie Not. 376.
Thessalonicherbrief 217.
Thomas v. Aquin, Opuscula philos. dess. Not. 567; üb. den Glaubensakt 36 ff.; üb. Mysterien 501. 504; üb. Prädetermination 209; üb. den Habitus 107; üb. das Wirken des übernat. Habitus 614; üb. eingegossene Tugenden 279; üb. d. Begriff der Sittlichkeit 578. S. Satolli.
Thomismus sog., in der Gnadenlehre 209.
Thuasne s. Burchard.
Tiele üb. Religionswissenschaft 747.
Todd J. Henthorn 3.
Tomasetti über die röm. Campagna 379.
Tugenden eingegossene, s. Gnade u. Tugend.

Universitäten des M.-A. s. Denifle.

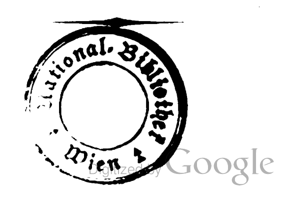
Van der Aa Praelect. philos. schos. rec. 521.
Vatikanische Berichte über Böhmens kirchl. Lage c. 1620 Not. 722.
Vatikanum üb. d. hl. Schrift 156.
Veni s. Spiritus 719.
Verfolgungen s. Allard.
Vergerius Peter Paul 215.
Vernes üb. Religionswissenschaft 747.
Vervollkommnungsfähigkeit des Habitus, Abh. v. Limbourg 107.
Via Appia s. Tommasetti.
Victimae paschali 719.
Vorgeschichtliche Menschheit 379.
Vornicänische Väter üb. Trinität 220.
Vosen-Brüll üb. Katholicismus u. d. Einsprüche d. Gegner rec. 692.
Vota s. solemnitas.
Vulgata, ihre Authenticität 154.

Warren F. E. 1.
Weber H. üb. die vierzehn Nothhelfer 380*.
Weber H. Beitr. Rec. 331.
Wedewer Lehrb. d. Religion f. höh. Lehranstalten 370.
Wordsworth 740.

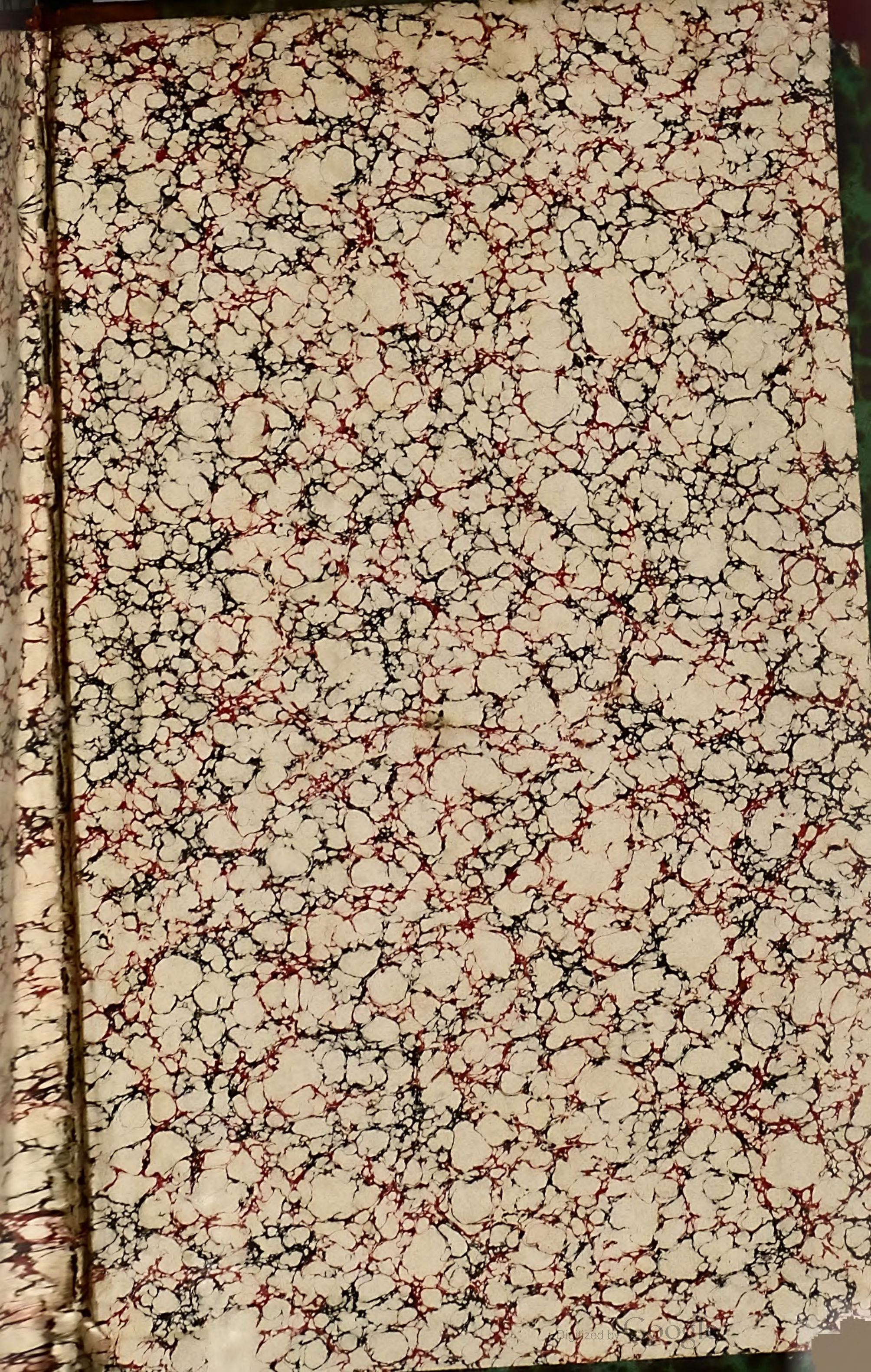
Zamosc, Provinzialconcil von, 185.
Zelender 393.
Zimmermann Beitr. Not. 571. 739. 743.
Zwangsgewalt der Kirche 529.

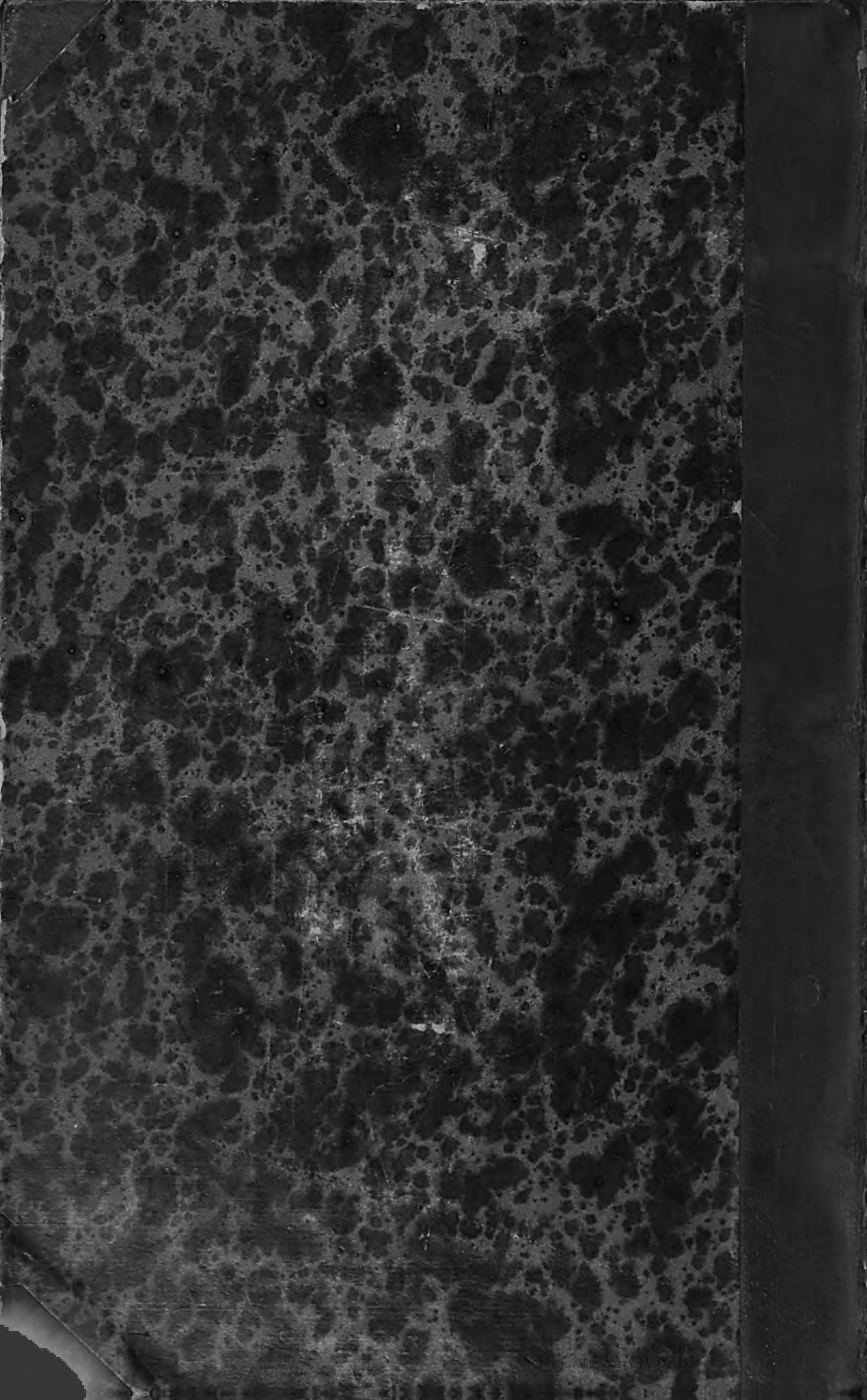
Berichtigungen.

S. 42 Z. 14 v. u. lies: freie st. unfreie.
43 Z. 13 v. u. lies: eandem.
46 Z. 46 lies: alia.
46 letzte Z. lies: objectis.
48 Z. 17 lies: unmittelbar.
50 Z. 12 lies: sahen.
S. 52 Z. 18 lies: evidentia.
55 Z. 2 lies: vor d. Glaubensakte.
57 letzte Z lies: entschiedensten.
59 Z. 2 lies: zu **der** des P. C.
60 Z. 11 v. u. lies: oder:
752 letzte Z. lies: **Bamberg.**








Digitized by Google